

Petre Semen și Liviu Petcu
(coordonatori)

PĂRINȚII CAPADOCIENI

Colecția UNIVERSITARIA (101) *Seria Teologie*

Coordonator: **Petru Bejan**

Consilier editorial: Mihai-Silviu Chirilă

Redactor: Daniel Jugrin

Pentru comenzi de cărți:

Tel: 0745065286 (domnul Petcu Liviu)

Editura Fundației Academice AXIS

Editură acreditată CNCSIS (cod 122)

B-dul Carol I, nr. 11, B, 202

700506 Iași, România

Tel. / Fax: 0232 201653

E-mail: *faxis@uaic.ro*

© 2009

ISBN: 978-973-7742-80-3

Petre Semen și Liviu Petcu
(coordonatori)

PĂRINȚII CAPADOCIENI



Editura Fundației Academice „AXIS”
2009

Autorii colaboratori ai volumului

1. **Gheorghe Vlăduțescu** – Academician, Profesor Universitar Doctor, Universitatea din București, Facultatea de Filosofie.
2. **Constantin Voicu** – Arhidiacon Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, disciplina „Patrologie și literatură patristică”.
3. **Ioan Caraza** – Diacon Profesor Universitar Doctor, Universitatea din București, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, disciplina „Patrologie și literatură patristică”.
4. **Petre Semen** – Preot Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza, Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplina „Studiul Vechiului Testament și Limba ebraică biblică”.
5. **Nicu Dumitrașcu** – Preot Profesor Universitar Doctor, Universitatea din Oradea, Decan al Facultății de Teologie Ortodoxă, disciplina „Patrologie și literatură patristică”.
6. **Vasile Nechita** – Preot Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Ovidius” din Constanța, Facultatea de Teologie Ortodoxă, disciplina „Misiologie și Ecumenism”.
7. **Tudor Ghideanu** – Profesor Universitar Doctor Emerit, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Filosofie.
8. **Constantin Marin** – Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Filosofie.
9. **Sergiu Mihail Tofan** – Profesor Universitar Doctor, Universitatea „Dunărea de Jos” din Galați, Facultatea de Filosofie.
10. **Marius Liviu Telea** – Conferențiar Universitar Doctor, Universitatea „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, Facultatea de Teologie Ortodoxă, disciplina „Istoria și spiritualitatea Bizanțului”.
11. **Dan Chițoiu** – Conferențiar Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Filosofie, disciplina „Filosofie Bizantină”.
12. **Carmen Bolocan** – Conferențiar Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplinele „Catehetică și Didactica specialității (Religie)”.
13. **Adrian Marinescu** – Lector Universitar Doctor, Universitatea din București, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Justinian Patriarhul”, disciplina „Patrologie și literatură patristică”.
14. **Dorina Tărnăuceanu** – Lector Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Litere, Catedra de Limbi clasice, italiană, spaniolă.
15. **Nicoleta Leon** – Asistent Universitar Doctor, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Psihologie, disciplina „Limba engleză”.
16. **Mircea Cricovean** – Preot, Doctor în Teologie Ortodoxă, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, disciplina „Patrologie și literatură patristică”.

17. **Gabriel Roman** – Preot, Doctor în Teologie Ortodoxă, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, disciplina „Istoria și spiritualitatea Bizanțului”.
18. **Nicolae Dorneanu** – Preot, Doctor în Filosofie, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, disciplina „Istoria Filosofiei”.
19. **Dionisie (Policarp) Pîrvuloiu** – Doctor în Litere (Limbi clasice), Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași.
20. **Liviu Petcu** – Diacon, Asistent cercetător științific, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”; doctorand, Universitatea „Lucian Blaga” din Sibiu, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Andrei Șaguna”, disciplina „Patrologie și literatură patristică”.
21. **Rodica Pop** – doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Filosofie, disciplina „Istoria Filosofiei”.
22. **Daniel Jugrin** – doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplina „Istoria și filosofia religiilor”.
23. **Laura Enache** – doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași; Facultatea de Litere, disciplina „Limbi clasice”.
24. **Constantin Răchită** – doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Litere, disciplina „Limbi clasice”.
25. **Vladislav Nedelcu** – doctorand, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, disciplina „Teologie fundamentală și Misiologie”.
26. **Lucian (Lavrentie) Carp** – Ieromonah, masterand, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Litere, Masteratul „Limbi, literaturi și civilizații clasice”.
27. **Ionuț Mihai Constantin** – licențiat în Filosofie, Facultatea de Filosofie, student, Facultatea de Litere, specializarea „Limbi clasice – Limbă și literatură străină”, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași.
28. **Mihai-Silviu Chirilă** – redactor și traducător de carte teologică, absolvent al Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”, Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași.
29. **Andrei Bejan** – Universitatea „Al. I. Cuza” din Iași, Facultatea de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae”.

Prefață

După cum se știe, în ședința de lucru din 29 octombrie 2008, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a proclamat anul 2009 ca an comemorativ-omagial al Sfântului Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei († 379 – de la a cărei trecere la cele veșnice se împlinesc 1.630 de ani), și al celorlalți Sfinți Capadocieni, în Patriarhia Română. Programul manifestărilor – elaborat de Cancelaria Sfântului Sinod și care se desfășoară atât la nivelul Patriarhiei Române, cât și al eparhiilor din țară și străinătate – cuprinde conferințe teologice și pastoral-misionare, simpozioane științifice, seri duhovnicești, proiecte editoriale, pelerinaje în provincia Capadocia (Turcia) etc. Precum se precizează și pe site-ul Patriarhiei Române, scopul tuturor acestor manifestări este de a evidenția contribuția Sfântului Vasile cel Mare și a celorlalți Sfinți Capadocieni la definirea și apărarea învățăturii de credință, la tâlcuirea Sfintei Scripturi, la îmbogățirea tezaurului liturgic și canonic, aportul la dezvoltarea vieții monahale, ca exemplu pentru lucrarea pastoral-misionară și social-filantropică actuală a Bisericii Ortodoxe Române. În același timp, prin traducerea parțială sau integrală a operei lor în limba română, prin alcătuirea de ediții tipărite ale operei lor, contribuții ale teologilor ortodocși români la studierea vieții și operei acestora etc. se urmărește sublinierea prezenței Sfântului Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei, și a celorlalți Sfinți Capadocieni în conștiința Bisericii Ortodoxe Române.

Cei trei Sfinți Părinți formează grupul *Marilor Capadocieni* ce au trăit în secolul al IV-lea numit și *secolul de aur al Bisericii creștine*, pentru că atunci au activat cele mai alese personalități ale vieții creștine și cele mai luminate minți ale epocii patristice. În manualele de *Patrologie*, acest secol este cuprins în perioada a doua a literaturii patristice ce se întinde de la anul 313 (Edictul de la Milan) până la 461 (data morții împăratului Leon I). Cei trei bărbați virtuoși, numiți și *cei trei Capadocieni*: Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa și Grigorie de Nazianz au desfășurat o activitate literară și pastorală de neîntrecut. Strâns uniți de legăturile de sânge și de prietenie, au contribuit cu toții la triumful credinței în Niceea și Constantinopol, în Orient și în special în Asia Mică. Cât privește talentul și dăruirea de sine a fiecăruia pentru binele Bisericii, se poate spune că s-au completat unul pe altul: Sfântul Vasile erica cu preeminență om al acțiunii, Sfântul Grigorie de Nazianz, orator, iar Sfântul Grigorie de Nyssa, filosof.

Prezentul volum, intitulat sugestiv *Părinții Capadocieni*, apare sub coordonarea și îngrijirea colectivului de cercetare al Departamentului Facultății de Teologie Ortodoxă „Dumitru Stăniloae” din Iași, din cadrul Universității „Al. I. Cuza” și se înscrie în lista activităților cultural-teologice din acest an. Volumul cuprinde studii despre viața, activitatea și opera Părinților Capadocieni (Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa), traduceri din opera acestora și din autorii moderni care s-au dedicat cercetării operei și învățăturii celor trei Părinți, precum și recenzii la cărțile despre viața și opera acestora.

Studiile publicate în acest volum sunt alcătuite de profesori de Teologie, Filosofie, Psihologie, Limbi clasice și moderne de la mai multe Universități din țară, precum și de tineri doctoranzi și masteranzi în domeniile deja menționate. Sunt tratate teme, idei și învățături ale Părinților Capadocieni neabordate până acum în teologia românească.

Ne face o mare bucurie să menționăm faptul că volumul cuprinde contribuțiile celor mai importanți patrologi din țară. De asemenea, au fost incluse o serie de traduceri inedite din limba greacă veche, a unor texte care nu au mai fost traduse până acum în limba română.

Dacă patrologul Anthony Meredith în prefața cărții sale intitulată *The Cappadocians*, tradusă la noi de Pr. Constantin Jinga, în anul 2008, la Editura Sophia, menționa cu regret – ce-i drept în anul 1995 – că în limba engleză, nu este nici o lucrare dedicată celor trei Părinți Capadocieni, putem constata că la noi în țară situația nu a fost deloc similară. Continuându-și ideea, patrologul englez preciza că, exceptând unele mențiuni în câteva tratate de istoria gândirii creștine, foarte greu se poate găsi vreun material despre contribuția Capadocienilor, de altfel atât de bogată, la istoria creștinismului. În perioada modernă s-a scris destul de mult despre spiritualitatea celor trei, mai cu seamă despre cea a Sfântului Grigorie de Nyssa, dar aproape deloc în limba engleză. S-a mai tradus ceva din operele lor, mai ales în seria „Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers” și „Classics of the Western Spirituality”. În afara tratatului *Despre Sfântul Duh* și a *Epistolelor*, traduse de R. de Ferrari în „Loeb Classical Library”, mai nimic din scrierile Sfântului Vasile nu este accesibil. Iar în privința lui Grigorie de Nazianz, situația este și mai precară.

Citind aceste surprinzătoare mărturisiri, realizăm că la noi în țară preocupările teologilor față de operele celor trei Părinți Capadocieni au început încă de timpuriu și au fost consistente. Primele traduceri din opera Capadocienilor sunt realizate de ucenicii Sfântului Paisie Velicickovski (1722-1794), de la Mănăstirea Neamț. Unul dintre ei – Ieromonahul Ilarion –, care a făcut studii la Academia domnească din București, l-a însoțit pe Paisie Velicickovski la Dragomirna, Secu și Neamț unde a desfășurat o remarcabilă activitate ca traducător și „dascăl de limbă elinească”, operând traduceri din operele Sfinților Vasile cel Mare, Grigorie Teologul, Maxim Mărturisitorul și alții, cea mai importantă fiind traducerea *Hexaïmeronului* Sfântului Vasile, însoțit de un lung comentariu original (peste 200 de pagini, pregătite pentru tipar), cu peste 500 de note. Acest comentariu cuprinde primul tratat de cosmografie în limba română. (Cf. Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. 2, Edit. I.B.M.B.O.R., București, 1992, p. 588).

De bună seamă, în ultimii ani, s-a intensificat traducerea operelor Părinților Capadocieni și în limba engleză, alcătuindu-se ediții critice, cărți, volume colective, studii atent și riguros elaborate pe marginea operelor lor, iar la noi, pe parcursul acestui an, în mod deosebit.

Volumul de față – *Părinții Capadocieni* – constituie un pios omagiu adus celor trei mari arhiepiscopi, care rămân în memoria vie a Bisericii ca niște faruri călăuzitoare pentru toate generațiile de preoți și de credincioși ce se vor împărtăși de paradigmele viețuirii și operei lor. Citirea acestui volum va fi de un real folos în aprofundarea dogmelor credinței creștine și a modului de viețuire duhovnicească înaltă. Nutrim nădejdea că el va fi primit cu bucurie atât de specialiști în Patrologie și literatură patristică, cât și de toți creștinii preocupați de viața și opera celor care formează „treimea capadociană”.

Petre Semen
Liviu Petcu

STUDII

O hermeneutică a textului în secolul al IV-lea

Dacă Socrate i-ar fi spus lui Euripide când acesta, dându-i scrierea lui Heraclit, i-a cerut părerea: „Partea pe care am înțeles-o e minunată și îndrăznesc să cred că la fel e și cea pe care n-am înțeles-o; dar e nevoie de un cufundător din Delos spre a înțelege totul”, cu el ar fi început, în mod mai decis, hermeneutica textului (Diogenes Laertios, II, 22).

Chiar dacă vorba nu i-ar aparține, fie și atribuită doxografic, ea era cea mai bună deschidere către hermeneutica platoniciană, aceasta atestată scriptural. În trei dialoguri (*Phaidon* 99 c-e, *Politicul* 300 c-d, poate și la 297 e și *Philebos* 19 c), Platon făcea distincția dintre cele două „straturi” ale limbajului, cu întemeiere metafizică și funcționalitate metodologică. Plasticitatea expresiei nu diminuează valoarea explicativă și instrumentală, ba, dimpotrivă. „...Ca să descopăr cauza am pornit la o a doua navigație/ scufundare” – *ton deúteron ploún épi tén tés aitias* (*Phd.* 99 d); „cei care... dau reguli și coduri, navigația/ scufundarea a doua este în măsură să nu permită nimănui, fie unuia singur, fie unei mulțimi să se împotrivescă legilor stabilite” – *ti themenois deúteros ploús tò para tauta...* (*Pol.* 300 c); „dacă este bine pentru înțelept să cunoască atotcuprinzător, că mai există, pentru el, după părerea mea, și o a doua navigație/ scufundare care constă în a nu ignora ceea ce este el însuși” – *deúteros d'einai ploús...* (*Phb.* 19 c).

Deúteros ploús, cea de-a doua scufundare, așadar, este de trecere de la primul nivel al limbajului la cel de-al doilea sau, mai pe măsură, la acela de dincolo de (*ekei*) potrivit cu înaintarea în cunoaștere, cum avea să zică Aristotel, „de la anterior și mai cunoscut pentru noi” la „anterior și mai cunoscut în ordine absolută” și după arhitectonica lumii (*Analiticile secunde*, A2, 72 a 1-5). Metafizica, în fine, faptul de a fi în sine și faptul de a fi prin ceea ce este în sine, adică, altfel spus ființa și existența, dau legitimitatea necesară distincției, *deúteros plous* fiind urmare și în același timp „demonstrație a realității unei ființe metaempirice, suprasensibile și transcendente”¹.

Cele trei ordine: metafizic, logic, și lingvistic, așadar, sunt una ca structură, altminteri nu s-ar ieși din „înfundătura” lui Gorgias: că nu este nimic; de ar fi n-ar putea fi gândit; de ar fi și de ar putea fi gândit n-ar fi rostit.

1. G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, p. 145.

Așa stând lucrurile, în măsuri diferite, în funcție de particularitățile reconstrucției, limbajul artistic, teologic, științific, filosofic, chiar și cel comun, presupune două „straturi” și deci „două” mișcări ale minții. Altminteri, comunicarea, cel puțin aceasta la nivelul semnificațiilor, s-ar bloca. Intersubiectivitatea, metafizică posibilă doar prin existența unui substrat transindividual, altfel, și-ar pierde sensul. Și ce ar mai fi, în acest caz, *opera*? Reducând *Odissea* la narațiune, n-ar fi tot una cu „adevărul” din prima definiție a științei respinse de Platon în *Theaitetos*, care tocmai datorită faptului că era în funcție de o stare sau alta cădea din condiție? Ce ar fi filosofie, una din acelea ale „physiologiștilor” redusă la termenul supleant (ființa ca apă, ca foc, ca aer sau ca toate cele patru elemente cosmologice la un loc)? Chiar și platonismul ori aristotelismul... Ce ar mai rămâne din primul, redus la schematica sa ori din aristotelism, cu forma și „materia”, mai cu seamă, din exemple? „Litera omoară, sufletul însă dă viață” – *grámma ápoktênnei tó dê pneuma zoopoiei*, avea să spună Apostolul Pavel (2 Corinteni, 3.6).

„...Nu trebuie să rămânem la literă, deoarece înțelesul nemijlocit al celor spuse ne vatămă în multe privințe în viața noastră virtuoasă; ci să trecem la înțelesul nematerial și duhovnicesc (inteligibil) în așa fel, ca înțelesurile trupești să se strămute în minte și în înțelegere¹.

Chiar oameni ai Bisericii, socotind că trebuie să urmeze „în toate litera Sfintei Scripturi”, sunt primii care impuneau reconsiderarea textului și a lecturii lui². Oricum ar fi numită, anagogică (*anagoge*, acțiunea de a merge în sus, de înălțare) sau alegorică (*allos* – *agareuos*, a vorbi despre ceva ce se află în alt loc: „există acolo o alegorie: aceste două femei [Agar și Sara] sunt cele două testamente – *âtină éstin állegoróumena* ..., Galateni, 4, 24) sau oricum altfel, hermeneutica este de tot necesară prin chiar condiția limbajului și structura lumii. Prin ambele ca un întreg, întrucât „înțelesul nematerial”, inteligibil, corespunde în sinelui. „Firea celor ce sunt s-a împărțit... în două: o parte este supusă simțurilor, materială, iar alta cunoscută cu mintea (inteligibilă) nematerială”³. Distincția Sf. Grigore o reamintește pe aceea platoniciană, aceasta în referință evenimentială. Altminteri, distincția ființă (inteligibil) și existență (sensibil) ține de logica reconstrucției metafizice a lumii, căreia ce-i drept, Platon îi dădea expresia devenită, într-un fel, canonică, dar nu mai mult. Ceea ce însă este deja mult, de îndată ce o filosofie, deci o interpretare a lumii, atinge treapta cea mai de sus din ordinea umană, aceea a logicii pure și era trecută în modul de a fi al acesteia. De aceea și doar în această modalitate, se poate spune că a gândi platonician este tot una cu a gândi metafizic.

Așadar, dacă lumea are o parte ascunsă, iar aceasta este cea mai tare ontologic și dacă limbajul însuși, tot în sugestie platoniciană, prima reconstrucție a realului, este structurat pe măsură, atunci orice lectură, ca interpretare, este

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, în *Scrieri I*, trad., introd. și note D. Stăniloae, EIBMBOR, București, 1982, p. 114-115.

2. *Ibidem*, p. 113.

3. *Ibidem*, p. 191.

anagogenică și alegorizantă, adică înaltă, trecând de la ceea ce se poartă la ceea ce este purtat, de la ceea ce este aici (*enthade*), la ceea ce este, în sens metafizic, acolo, dincolo (*ekai*). Astfel, nu doar că se ajunge la sensul mai adânc, însă ca urmare a faptului se transcende aparenței, adesea înșelătoare, altul va fi sensul, chiar în acest caz. „...În multe locuri, istoria dacă rămâne la faptele ei simple, cum ne înfățișează pildele unei vieți bune”. Bunăoară „cu ce se folosește spre virtute” acela care află că Osea avea să aibă copii de la „o desfrânată” și aceasta chiar la îndemnul, dacă nu porunca, Domnului : „I-ați femeie o desfrânată și să ai copii de desfrânată” (Osea 1, 2), ori acela care citește că Isaia s-a apropiat „de proorociță și ea a luat în pânțe și a născut un fiu” (Isaia 8, 3). „Sau, cu ce ajuta vieții virtuozose povestirile despre David al cărui adulter și fapta lui ucigașă se unesc în aceeași urâciune”¹.

Desprinse din limbajul comun, limbajele specializate păstrează, totuși, sensuri ale sale, dar la primul „nivel”, acela „literal”. Cel de-al doilea, „spiritual”, pentru a fi, astfel, mai aproape de limbajul teologiei ține și de structura logico-lingvistică a fiecărei forme de exercitare a minții noastre : filosofică, teologică, științifică, artistică.

De aceea „se pot aduna nenumărate cuvinte” din Sfânta Scriptură „în care altul este înțelesul nemijlocit și altul cel urmărit prin cuvintele spuse” : „apa” făgăduită, „primea că se pogoară din ceruri”, „biserica ce va fi surpată și în trei zile ridicată”, „calea”, „ușa”, „piatra nesocotită de ziditori și așezată în capul unghiului”, „cei doi dintr-un pat”, rășnițele, „din care una va fi luată și cealaltă lăsată”, „stârvul”, „vulturii”, „smochinul care înmugurește și odrăslește mlădițe”².

Cum putem înțelege că Domnul a pus „în mijlocul” raiului atât „pomul vieții” cât și „pomul cunoștinței binelui și răului” când în centru nu avea cum să fie decât unul ? „Căci ceea ce este la mijloc, ca în chipul cercului, este, desigur, în centrul cel unic.” Dacă celui ce este în acesta se alătură altceva, altceva ori nu este în centru ori centrul se mută. Și încă : dacă „pomul” binelui și răului era aducător de moarte, „cum avem să înțelegem cuvântul care declară că toate fapăturile Domnului sunt bune ?”.

„Dacă nu pătrunde cineva adevărul acesta prin înțelepciune, ceea ce se spune li se va părea, celor lipsiți de cugetare, o poveste lipsită de temeinicie”³.

Înțelegerea „literală” trage în jos, reducându-le, astfel, pe cele „ascunse” la cele ce se văd, ceea ce este etern la ceea ce este trecător, în sinele nedeterminat și incorporal la fenomenal și corporal și măsurându-le pe toate cu măsura noastră, omenească, nepotrivită, numai când se aplică la ceea ce o depășește, iar nu după natură. Limbajul, poate, mai presus de toate este cel mai concludent în acest sens. Altceva decât ceea ce numește cuvântul este semn, ca atare, după modul nostru de a fi, dar care stând după măsura acestuia și numai astfel în vederea lui, deci entitate intențională. Ca semn, cuvântul închide, prin semnificație deschide și ne reintegrează în lume. Dacă *metafizic*, urmând

1. *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor...*, în *op. cit.*, p. 115.

2. *Ibidem*, p. 115-116.

3. *Ibidem*, p. 116.

reprezentarea greacă a lumii, suntem ceea ce suntem în sens descendent (*kathodos*), prin capacitatea de a semnifica a semnului refacem drumul invers, al mișcării „în sus” (*anodos*). Astfel încât rămânând „semn” ca *flatus vocis* nu ne-am pierde chiar identitatea? Problema nu este doar de interpretare a textului, ci și de metafizică a umanului. Căci de am rămâne la „povestea lipsită de temeuri” ne-am lipsi de ceea ce, zicea Platon, ne este „scris” chiar în nume. „... *Anthropos* [om] arată în deosebire de celelalte viețuitoare neînstare nici să reflecteze asupra a ceea ce văd, nici să raționeze ori să cerceteze – *anathrein*, omul, de îndată ce a văzut – *opope* a și judecat. De aici rezultă că omul a fost numit pe bună dreptate *anthropos*, cel-care-cercetează-ceea-ce-a văzut [*anathrôn ha opope*]”¹. Aceasta înseamnă că, în măsură să cerceteze, se desface din strânsoarea lucrurilor și se ridică deasupra lor, adică pătrunde în „tainele” lor. Antropicitatea dă seamă nu numai de modul nostru de a fi în raportare teoretică și practică la lume dar și la text ca prima imagine a acesteia, ca prima ei reconstrucție.

Calea „luminii”, zicea Sf. Grigorie, este a întoarcerii sufletului de la lume, ca manifestare, „urcând” treptele care, în ordinea creației erau coborâtoare, către Dumnezeu.

„Prin lumina aceea învățăm ce să facem ca să ajungem înlăuntrul razelor adevărului. Căci nu este îngăduit picioarelor încălțate să vrea către înălțimea aceea unde vede lumina adevărului, ci trebuie să fie îndepărtat de la temelia sufletului învelișul din piele moartă, cu care a fost înfășurată firea omenească atunci când, prin neascultarea divină, am rămas goi. Astfel, numai ocupându-se cineva multă vreme și în liniște, cu cugetări înalte, va înțelege ce este cu adevărat ceea ce este, care are prin firea sa ființialitate, și ce este ceea ce nu este, care are numai o aparentă realitate, neavând de la sine o fire subzistentă. Acest lucru mi se pare că l-a învățat marele Moise să-l cunoască în acea arătare dumnezeiască, anume că nimic din câte cad sub simțuri și din câte se cunosc prin înțelegere nu subzistă cu adevărat afară de Ființa mai presus de toate care e cauza tuturor și de care atârnă toate”².

În sine de necunoscut (fiind fără margini, început și sfârșit, unu și mereu același), calea către El este a „lucrurilor” sale, deci a lumii ca teofanie. Despre ființa lui Dumnezeu trebuie „să taci”. Numai „când este vorba de lucrarea lui, de cunoașterea a ceea ce coboară până la noi, *este vremea să vorbești...*” (*Comentariu la Ecleeziastul*, VIII). Cum creația în trepte (lumea fiind o arhitectonică pe verticală, mai înainte de orice), este „depărtare” de Creator, cele ce sunt mai de „margine” (individualele) sunt și cele care sunt în mai mică măsură ființă. De aceea, drumul în sus, al sufletului, este către adevăr. Limbajul și cunoașterea, deci, sunt ca o oglindă în care razele se răsfrâng. În urmare, așa cum – citim „cartea” lumii, citim și textul.

Urmându-l pe Origen (de altfel, ca pentru un exercițiu, întocmea cu Sf. Vasile cel Mare *Filocalia*, un florilegiu în care erau strânse ca într-o carte bine

1. *Cratylus* 399c.

2. *Viața lui Moise*, în *Scrieri I*, p. 42.

încegată capitole și paragrafe din scrierile marelui său înaintaș de hermeneutică a textului), fără exagerările aceleia, fie și accidentale, venite mai cu seamă din aplicarea, câteodată, prea puțin supravegheată critic a metodei alegorice decât din slăbiciunile acesteia, Sf. Grigorie prin „tălmăcirile” făcute ale vieții lui Moise, la *Cântarea Cântărilor*, la *Ecleziastul* instrumenta „lectura” parcă, în primul rând cu rost pedagogic. Adică, prin deslușirile sale nu impunea o interpretare ci necesitatea interpretării. Astfel și răspundea la o întrebare capitală, sugerată de Origen încă, anume: cum să citim Sf. Scriptură? „Cum trebuie ea citită și înțeleasă, pentru că foarte multe rătăcirii au provenit din faptul că marea mulțime n-a urmat drumul potrivit..., luându-se „numai după litera goală”.¹

Așezarea raiului și împodobirea sa cu „cei doi pomi” la mijloc, ținând de o altă logică, de nepătruns, a Creatorului poate că sunt mai greu de decodificat, deși nici imposibil, nici profanizant. Omul, doar, este nu numai credință (în-credințare), ci și minte înțelegătoare. În-credințării aceasta din urmă nu-i este potrivnică, fiind sprijinită de ea. Talantul din parabolă poate să însemne și mintea care este folosită sau nu. Viața lui Moise ori „nunta” din *Cântarea Cântărilor* sunt însă mai în logica omenească și de aceea trebuie, în mai mare măsură, să fie deslușite în „duh”. Cât le privește, cum ar fi zis Origen, „faptele realizate după sens literal sunt cu mult mai numeroase decât cele țesute cu semnificație spirituală”². Așa fiind, în lectură „literală” ce ar mai rămâne din viața lui Moise ori din nunta *Cântării*... ?

„Se spune” că Moise s-a născut într-un timp când „legea tiranului împiedica aducerea la viață a celor de parte bărbătească”. Părinților însă le-a fost greu să-și dea copilul morții, astfel așezându-l într-un coș l-au încredințat apelor Nilului. „O putere dumnezeiască” însă a făcut ca să fie împins către mal și fiica faraonului să se nimerească acolo. Luându-l, l-a și înfiat. Respingând „prin fire” o doică de alt neam, „printr-o îngrijire de sus” a ajuns să fie alăptat chiar de mama lui. Crescând, traversând mai multe experiențe care i-au dat înțelepciune, s-a retras în munți, oierind³. Aici a și avut marea sa viziune: „o lumină deosebită de cea a soarelui i-a fulgerat vederea în amiaza mare”. Un glas îl oprește să se apropie. Lepădând încălțăminte „din piele moartă” care îi îngreua mersul, „pășește pe pământul acela care strălucea de lumina dumnezeiască” și „întărit”, „primește porunca să elibereze neamul său din robia egiptenilor”. Scoțându-i pe israeliți din Egipt, la Marea Roșie, cu toiagul a despărțit valurile și i-a trecut pe malul opus. Urmăritorii, când apele au revenit, au fost acoperiți de ele. În frunte cu Moise, călăuziți de un nor trimis de sus, israeliții s-au apropiat de munte (Sinai). De pe acesta primea „poruncile dumnezeiești”, ele cuprinzând cele privitoare la virtute cu dreapta credință și cugetarea dreaptă ca stâlpi. Arătându-i-se un cort, Moise înțelegea că acesta urma să fie templul

1. Origen, *Filocalia*, I, 8, 9, în *Scrieri alese*, II, traducere de Pr. Prof. Teodor Bodogae, Pr. Prof. Nicolae Neaga și Zorica Lațcu, EIBMBOR, 1982, p. 309, 311.

2. I, 20, în *op. cit.*, p. 321.

3. *Viața lui Moise*, în *Scrieri* I, p. 25-26.

cu altar de tămâiere, cu jertfelnic și acoperământ de împăcare, iar înlăuntrul sfintelor, „locul de nepătruns și de neapropiat (Sfânta Sfintelor)”. Apoi, a rânduit legile și preoția dându-le poporului¹.

Dacă ar fi fost doar erou civilizator, partea ascunsă a „vieții” sale putea să aibă sensuri în ordinea istoriei profane. Astfel Ghilgamesh, încă la sumerieni, când reîntors în cetatea de scaun, după lunga sa călătorie, până la marginile lumii pentru găsirea ierbii nemuririi, neizbutind, pune să se ridice în jurul Uruk-ului zid de împrejmuire și să se sape pe o stelă „tot zbuciumul său”, descoperea pentru sine și supuși sensul „nemuririi” omenești. Dincolo de „poveste”, așadar, dăm de sensuri adânci privitoare la începuturile dobândirii de către om a conștiinței de sine, simbolizate de „împrejmuire” ca „încercuire” (dislocare și delimitare) și, încă mai mult, de „scriitură” ca mărturie despre cei trăitori într-un timp pentru cei ce urmau să vină. Omul pierdea ca această faptură, nu însă și ca moștenire, ca istorie.

Moise însă, și el erou civilizator, în plus, urma un proiect divin ; de aceea, faptele sale, dincolo de semnificația lor în ordine omenească, dezvăluiau, în felul în care dezvăluiau, o „istorie” sacră. Cu atât mai mult „tălmăcirea” este necesară în aceasta cu cât Creatorul, nici în sine „nu este de știut, nici însă în revelările sale, oricum, parțiale. Nefiind „cel ce este” în lume, în trepte, aceasta este însă sacră către el. De aceea sensurile identificate sunt doar relative, cele din „ordinea naturii” mai depărtate de Creator) intercalându-le pe cele anterioare, dar și în funcție de puterile omului, ceea ce este adevărat într-un timp este mai puțin în altul.

Așa sunt și „tâlcuirile” Sf. Grigorie. Toate poartă pecetea timpului, unele mai mult, altele mai puțin. Este ușor de observat și o anume „mecanică” a decodificării, fiecărui eveniment (sau mai fiecăruia) găsindu-i-se un sens spiritual. Dar, încă odată, mai tare este principiul. Exemplele au sens mai cu seamă în „didactică”, fiind exerciții și, deci, putând să creeze, prin imitare, deprinderi.

Tiranului care poruncise ca dintre noi-născuți numai cei de parte bărbătească să fie dați morții, îi plăcea, „să vină la viață partea femeiască a vieții sau simțirea trupească și pătimașă”². Părinții lui Moise erau „gândurile înțelepte și ocrotitoare”. Ca pruncul să nu piară luat „de valurile lumii” sau „de trebuințele vieții”, l-au pus într-un coș, alegoric, împletit din „tăblițe” pe care erau înscrise diferite învățături³. Fiica faraonului, de alt neam și stearpă era „cultura din afară”. „Căci e stearpă..., fiind mereu în durerile nașterii, dar nedând niciodată naștere pruncului”. Reîntoarcerea la mama „după fire” semnifica revenirea la „laptele Bisericii, care ne hrănește”⁴. Ucigând un egiptean apărându-l pe evreu, aceasta înseamnă că omul trebuie să aleagă virtutea și dreapta credință, numai acestea fiindu-i ca un consăngean, proprii condiției sale. Respingând

1. *Ibidem*, p. 17-34.

2. *Ibidem*, p. 38.

3. *Ibidem*, p. 39.

4. *Ibidem*, p. 40.

„pe cei răi care întrebuițează învățătura în scopuri rele” nu poate fi dat de o parte tot ceea ce aparține altora și altor neamuri. Moise își lua femeie de alt neam care i-a făcut copii, în adevărul lui însă, care era acela al Domnului, arătat pe munte, într-un măraciniș. Aceasta „ca nu cumva să se creadă că strălucirea aparține nașterii, ci dintr-un măraciniș pământesc” luminat¹. Către rug, Moise mergea cu picioarele goale, tot așa cum la adevăr sufletul ajunge îndepărtând „învelișul de piele moartă în care a fost înfășurată firea ome-nească”². Astfel, înțelegerea se ridică până în preajma a ceea ce „nu avea nevoie de altceva”, nu însă mai mult decât atâta. Pentru că toate lucrurile sunt prin participare la ceea ce este dincolo de ele, „Cel ce este” poate fi gândit că este și cum este numai prin deosebire. Mereu altfel lucrurile, acel ceva de care depind toate nu poate fi închipuit decât ca „pururea la fel, care nu crește și nu scade, care rămâne la fel de nemișcat spre orice prefacere, fie spre mai bine, fie spre mai rău, care este străin de rău iar ceva mai bun decât el (spre care să se miște) nu are, care nu are nevoie de nimic altceva dar e singurul dorit (de toate) și la care participă toate și care nu scade prin participarea celor ce participă”³. Cele ce apar și constituie ordinea existenței, așadar, nefiindu-și suficiente trimit dincolo de ele. Aceasta fiind logica lumii, cu ființa și existența, înțelese, poate, prin Origen, platonician, asemenea vor fi toate cele ce sunt și se petrec în lume, ceea ce este după adevărul dincolo de sine și mai înainte. Prin aceasta, cel puțin, filosofia putea fi „soție și prietenă și părtaşă de viață”⁴. Nu însă în întregul ei și nu în toate formele ei. Aproape de Platon în determinarea a „ceea ce este” (ca Origen în *Despre principii* I, 1,5), unde este lesne recognoscibilă „definiția” Ideii de frumos din *Symposion* 211a: „care este de-a pururi, care nu se naște și nu piere, nu scade și nu sporește, care nu-i într-o privință frumos și într-alta urât..., care nu are chip, nici brațe..., care nu sălășluiește în altceva decât sine, nu stă nici în ceva, pe pământ, în cer sau oriunde, care rămâne el însuși prin unicitate formală, în timp ce toate celelalte ce sunt frumoase” sunt prin participare, Sf. Grigorie nu-i mai este alături în problema sufletului. „Rod bine credincios” al filosofiei, ideea nemuririi sufletului este însă „străină” învățăturii despre trecerea lui dintr-un trup în altul (*metensomatoza*) ori preschimbarea din fire rațională în fire nerațională⁵. Tot la fel este și aceea privitoare la creație. Având în vedere, probabil, cosmologia din *Timaios*, Sf. Grigorie se depărtează de presupозиția lui Platon potrivit căreia „Dumnezeu este”, dar pentru creație „are nevoie de materie”⁶.

N-a fost, nici nu putea să fie, nu trebuia să fie un platonician de „școală”. Ținând de alt orizont cultural și de altă spiritualitate, Sf. Grigorie nu avea cum să se întoarcă la platonism și, în genere, să facă incursiuni în ținutul „străinei”, al filosofiei, așadar. După cum filosofii înșiși, când recurg la științe, la arte, la

1. *Ibidem*, p. 41.

2. *Ibidem*, p. 42.

3. *Ibidem*, p. 43.

4. *Ibidem*, p. 47.

5. *Ibidem*, p. 46.

6. *Ibidem*, p. 47.

religii le aduc pe acestea în câmpul lor de aplicație, teologii instrumentează filosofia potrivit cu programele și strategiile teologice. Aceasta, într-un fel, și înseamnă să gândești filosofic științele, artele, religiile sau teologic filosofii, ca, de altminteri și reconstrucțiile științifice sau artistice.

Filosofia era „străină”, nu însă potrivnică, nici măcar cu liniile de legătură tăiate. Și ea, și științele, și artele, și teologiile sunt autonome, organizându-se după propria logică. Nu sunt însă și independente pentru că deschise, comunică, atât între ele cât și cu ansamblul social (economic, politic, moral). Ceea ce nu rămâne fără de urmări nu numai pentru ceea ce este fiecare în parte, dar și pentru limbaj. Arhitectonica acestuia, cu o ordine „literală” și alta „spirituală” (prin extindere ceea ce este definitoriu) depinde și de jocul autonomie-dependență.

Opera este deschisă atât pentru că devine, cât și datorită faptului că poate fi „citită” din varii situații și mereu în vederea a altceva. Intenționalitatea devine și ea, apoi depinde de situație. Devenirea operei, în funcție de percepție, presupune reasezări, adăugiri, modificări. Interogație continuă conștiința, tot asemenea sunt și „faptele” sale trecute în condiție de elemente ale ei. *Opera*, așadar, de la un timp la altul, mută accentele, astfel încât ceea ce într-o raportare își dezvăluie o dominantă, în alta aceasta se schimbă.

Cât aparține unui câmp sau altuia poate fi „citită” (interpretată) mai înainte de orice în grila pe măsură. În alta însă ea este percepută chiar cu altă dominantă. Aceeași icoană, în biserică sau în muzeu, semnifică diferit. *Iliada*, *Divina Comedie* sunt poezie, dar, în alte lecturi, chiar dacă relativ, altfel par a fi dominantele. Dinspre filosofie, *Iliada* este imagine a unei lumi, dinspre teologie, mai cu seamă dinspre aceea a Purgatoriului, *Divina Comedie* este de primă însemnătate. Cărțile Vechiului și Noului Testament pot fi citite unele ca lirică (bunăoară Cântarea Cântărilor), altele ca epică (Estera, Iov, chiar Evangheliile), Psalmii și Pildele lui Solomon sunt mari opere ale literaturii sapiențiale, Exodul, Numeri, Regi țin și de istoriografie, Ecleeziastul, Epistolele Apostolului Pavel au o filosofie adâncă, *Geneza* este ca *Enuma Elis*, *Yi King* mare epopee a începuturilor mitice. După cum fiecare este o lume, dă seamă de o realitate naturală și umană complexă. Toate au o dominantă: unele religioasă, altele poetică, morală, dar, în același timp, multidimensionale, pot fi citite și în altă cheie. Conștiința ca întreg trece mai în față o structură-funcție, dar nu se fragmentează. Dependența de care vorbeam este condiționată și de faptul că lumea este un întreg, dar și conștiință.

Aceasta pe de o parte. Pe de alta, ceea ce poate să semnifice la prima sau la o doua „scufundare” mai depinde și de timpul istoric al percepției, condiție care în hermeneutica textului este, într-un fel, o regulă a metodei.

Cântarea Cântărilor era comentată și de Ipolit, și de Origen, și de Sf. Grigorie, acesta cam la un veac și jumătate după primii doi. Pentru Ipolit, mirele era Hristos ale cărui *salturi* peste munți și coline „sărind peste munți, din colină în colină” îi păreau a fi alegorii ale marilor sale acte: întruparea, răstignirea, învierea, înălțarea, mirele era Biserica (uneori și sufletul). Totuși „domină o interpretare ecleziologică, adică relația dintre Mire și Mireasă este interpretată ca referindu-se la relația dintre Hristos și Biserică”. Abia cu

Origen „relația sufletului cu Hristos (nu izolată de tema relației Bisericii cu Hristos) devine mai proeminentă : o interpretare deopotrivă mistică și eclezio-logică”.¹ Și continuă cu Sf. Grigorie.

Origen încă „se ostenise cu cartea aceasta... Dacă am hotărât și noi să punem în scris osteneala noastră, să nu ne învinuiască nimeni pentru aceasta, privind la dumnezeiescul cuvânt al Apostolului, care zice: «Fiecare va lua plata după osteneala sa» [1 Cor. 3,18]. Căci nu am alcătuit-o din mândrie ... ci din iubire de învățătură...”².

Mirele, Hristos, mireasa era sufletul (*psyche* în greacă este feminin) „dinspre însoțirea netrupească, duhovnicească și nematerială cu Dumnezeu”³. După „Cuvântul lui”, sufletul este o căutare neîntreruptă, din iubire: „află de la păzitori că iubește pe Cel neajuns și dorește pe Cel necuprins”⁴. O filosofie a „devenirii și dorinței”, cum îi zicea Hans Urs von Balthasar, căutarea sufletului este o ieșire în afară și în sus a sa (*epektasis*), în vederea apropierii de Hristos (de mire) ca să se desăvârșească. Pentru că „nu Acela are nevoie de bunătățile noastre, ci noi avem nevoie de El”⁵. Ca la Origen la „inevitabilul Origen”, zice Louth, itinerariul sufletului este în trei etape puse, scriptural, în corespondență cu Proverbele, Ecleziaștul și Cântarea Cântărilor⁶. Doar că, „în timp ce pentru Origene sufletul urmează o cale spre lumină ..., la Grigorie sufletul călătorește tot mai adânc în întuneric”⁷. Dar întunericul (*gnophos*), cum avea să-i spună Ps. Dionisie-Areopagitul, supraluminos, Dumnezeu fiind, în sine Lumina însăși și de aceea de neperceput. „Cel căutat e mai presus de orice cunoaștere, înconjurat de toate părțile de necuprinsul lui ca de întuneric”⁸. Ceea ce îi desparte nu-i opune însă. Nici din „mândrie”, nici din rivalitate, Sf. Grigorie își măsoara puterile comentând, după Origen, *Cântarea* ... Ca acesta, o citea dinspre teologia mistică și ca el urmărea să deslușească sensurile tainice, dar, retrăind-i experiența, făcând-o în felul său și al timpului său.

Cum la cele ascunse, învăluite, se ajunge prin dezvăluire, limbajul însuși le urmează, alegorizând. „Povestea” sufletului în căutarea lui Hristos nu avea cum să fie decât alegorică. Doar, „frumusețea din afară a cortului mântuirii nu era de același preț cu cea ascunsă înlăuntru”⁹.

„Neagră sunt și frumoasă...” (1.5), dincolo de prima semnificație, literară, stă acea „mistică”: „în suflete care te-ai făcut din negru frumos, dacă vrei să ai în veci harul frumuseții, nu rățăci pe urmele celor ce ți-au premers în viață”¹⁰.

1. Andrew Louth, *Originile tradiției mistice creștine*, trad. Elisabeta Voichița Sita, Deisis, Sibiu, 2002, p. 86-87.

2. *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, în Sf. Grigorie, *Scrieri I*, p. 117.

3. *Ibidem*, p. 118-119.

4. *Ibidem*, p. 285.

5. *Ibidem*, p. 165.

6. Andrew Louth, *op. cit.*, p. 118.

7. *Ibidem*, p. 121.

8. *Viața lui Moise*, în *Scrieri I*, p. 73.

9. *Ibidem*, p. 132.

10. *Tâlcuirea la Cântarea Cântărilor*, în *Scrieri I*, p. 142-143.

La început „firea omenească era ca aurul și strălucea prin asemănarea cu Binele cel nepătat. Dar s-a urâtit la culoare și s-a făcut neagră, precum am auzit pe mireasă spunând la începutul Cântării”¹. Îndreptat însă către „viața duhovnicească”, sufletul își redobândește condiția și menirea, urcând către „culmea cea din vârf a fericirii”². Drumul este lung, „fără sfârșit” : „ajungând în întunericul acesta, află că e așa de departe de a se fi urcat în desăvârșire, cum sunt cei ce n-au atins nici măcar începutul”³. „Cunoașterea tainică” este prin trăire, ceea ce este ascuns fiind de nevăzut și „de negrăit”⁴.

Agnosia în teologia mistică nu este concept limitativ, ca în conștiința comună, nefiind decât, la același prim nivel, literal, privațiune. Întrucât sufletul nostru ca *theôria* se apropie de ceea ce în sine este de știut și denumit doar prin numiri al căror conținut „ni-l dau minunile văzute în lume”, când prin ele îl numim „înțelept, bun, fericit, veșnic judecător, mântuitor ... care toate arată o însușire micșorată a mirului dumnezeiesc” el urcă treptele unei înălțări care nu se oprește.⁵ Astfel *agnosia* este doar față cu ilimitarea și indeterminarea Celui în sine concept negativ. Dinspre suflet ca *epektasis*, deci ca tendință către altceva din afară și de mai sus, ca deschidere⁶ este însă catafatică. De altminteri ca în filosofie (când conceptele sunt bine supravegheate critic), pentru că, ontologic, ceea ce este nenăscut și nepieritor, fără început și fără sfârșit, ilimitat și indeterminat, pe scurt, nu poate fi decât de cunoscut, nu însă și cunoscut. De aceea, preluând distincția lui Ayer, nu agnosticismul este poziție negativă, ci acognosticismul care nu privește cognoscibilitatea ci, cel mult, probabilitatea cunoștințelor⁷.

Agnosia teologic ca și filosofic, pe de o parte apără rațiunea, într-un fel de ea însăși, pentru a nu-și depăși limitele ontologice, ceea ce ar duce la imposibilitatea instituirii în-sinelui, iar, pe de alta, într-o ordine pozitivă, de a o face să-l reconstruiască, nu însă cogniționist. Ontologia este posibilă altfel decât apofatic. Prima instituire, aceea parmenidiană, cu fiindul/ ceea ce este (*tò éon*), nenăscut, nepieritor, fără început și fără sfârșit, care n-a fost, care nu va fi, care nu devine, căruia nu-i lipsește nimic și nu-i prisosește ceva este și canonică. Aceasta după ce Anaximandros impusese *apeiron* ca nume al „principiului” tot asemenea, de îndată ce însemna atât : fără – de limită (a, privativ și *peras*), cât și necuprins de necuprins în experiența omenească (*apeiria*). Dar nu numai filosofia ci și geometria era construită apofatic, în *Elementele lui Euclid*, punctul fiind ceea ce nu are nici o parte. „Principiul, comenta Proclus, este acela din care după esență devin toate cele pe care le întemeiază ; negația acestora – *apopháseis* indică particularitățile lui”.⁸

1. *Ibidem*, p. 158.

2. *Ibidem*, p. 173.

3. *Ibidem*, p. 258, 195.

4. *Ibidem*, p. 262.

5. *Ibidem*, p. 129, 277.

6. Extensiune, expansiune : „dacă există vid și expansiune ...” *kenòn kai épéktasis*, în *Despre cer* 305 b 18, cuvinte „lungite” – *épektamenon* în *Poietica*, 1457 b, tinzând către cele dinainte – *epekteinòmenos*, Ap. Pavel, Filipeni 3, 13.

7. vide *Language, Truth and Logic*, Dover Publications Inc., New York, 1946, p. 10 sq.

8. *In primum Euclidis – Elementorum...*, Friedlein, 8-18.

3. Poate că atât Origen, cât și Sf. Grigorie căutând sensuri „spirituale” mai peste tot în simbolică lombagului dau metodei alegorice aparența de „in sine”. Aplicată, cuvânt cu cuvânt parcă, ea, deci, dă câteodată impresia că este instrumentată pentru dovedirea „adevărului” ei și nu al scopului căruia îi este doar mijloc. Totuși, „metoda” nu pierde, paradoxal, tocmai din hipertrofiere. Aceasta întrucât ea se arată a fi operațională și atunci când este forțată. Origen și Sf. Grigorie par a o supralicita pentru a-i dovedi operaționalitatea. Un exemplu sau altul ratat, mai curând, reatestă regula.

Câștigul este dublu: o dată că se reconfirmă valoarea instrumentală a hermeneuticii textului instituită încă de greci (cu limbajul structurat în adâncime), apoi prin aplicație la cărțile *Sf. Scripturi* și, prin extindere, la întreaga „semantică”, a ritualului ca și a semnelor „iconice”. Căci fiecare element al ritualului și toate la un loc ca și icoana au un sens „literal” și altul „duhovnicesc”, nu însă în existență paralelă pentru că primul îl „poartă” pe celălalt și este în vederea lui. Ontologic, temeiul era în chiar faptul de a fi al Mântuitorului, teandric. Om și Dumnezeu, în întrupare Hristos este imagine și sens (duhovnicesc). Într-un fel, de aceea, asemenea sieși, ca prototip, întreaga lume, a naturii ca și a omului.

CONSTANTIN VOICU

Problematica teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa

Preliminarii

Prin edictul de toleranță de la Milan (313), creștinismului i s-au deschis perspective noi pentru stabilirea adevărurilor de credință. Numeroasele dispute teologice au stimulat intens dezvoltarea studiilor teologice. Bărbați aleși, trecuți prin școlile retorice, au izbutit să exprime iscusit, în forme literare superioare, cugetarea lor religioasă, având cunoștințe vaste din literatura, istoria și filosofia antică. Ei s-au străduit să fundamenteze credința tradițională pe Sfânta Scriptură, dar totodată să o formuleze speculativ, devenind pionierii Ortodoxiei împotriva diferitelor forme de erezie. Pe de altă parte, conducerea statală și Biserica au recurs atunci la autoritatea sinoadelor ecumenice, pentru a apăra unitatea amenințată a Bisericii. Implicațiile studiilor biblice, cultivate asiduu în acea vreme, au dobândit o însemnătate fundamentală pentru istoria dogmelor și a teologiei.

Școala catehetică din Alexandria, ridicată de Origen la nivel superior, a cunoscut în veacul al IV-lea o nouă înflorire. Podoabele de frunte ale acestei școli au fost în acea vreme Eusebiu de Cezareea, Sfântul Atanasie cel Mare, cei trei Capadocieni, Sfântul Didim cel Orb, Chiril al Alexandriei și Isihie al Ierusalimului¹.

Tratatele dogmatic-polemice ale acestora căutau să soluționeze problemele puse de spiritul frământat al noilor convertiți. Dacă înainte de veacul al IV-lea, dogmele fundamentale creștine fuseseră atacate de docheți, care tăgăduiau adevărata omenitate a lui Hristos, de ebioniți și teodoțieni, care îi negau divinitatea, sau de sabelienii care contestau deosebirea de persoană dintre Fiul și Tatăl, în veacul al IV-lea, ereticul Arie a devenit apărătorul perfid, dar iscusit al acestor partide. Logosul zămislit nu din ființa Tatălui, ci din libera Lui voință, înainte de facerea lumii, deci creat în timp, nu este veșnic, ci are și El un început. Dumnezeu a creat lumea prin Logos, căci, dată fiind distanța

1. Cf. B. Altaner, *Patrologie*, Freiburg im Breisgau, 1938, p. 159-161.

care îl despărțea de ea, nu o putea chema El însuși la ființă. Logosul acesta este Fiul lui Dumnezeu numai prin adopțiune, nu însă prin ființa Lui. Voința Lui este cea a unei făpturi, ca atare e schimbătoare și chiar capabilă de păcat. El este lipsit de păcat numai grație propriei Sale autodeterminări. Aeiū din Antiohia și Eunomiu de Cizic, urmași zeloși ai lui Arie, subliniau însușirea de necreat a Tatălui (*ἀγέννητον*), care era pentru ei caracteristica esențială și hotărâtoare a divinității. De aceea Fiul, fiind creat în timp, nu era Dumnezeu pentru ei. În afară de aceasta, Eunomiu socotea că Dumnezeu poate fi perceput în mod absolut prin dialectica omenească.

La aceste grupări se adaugă, în 359, omenii conduși de Eustațiu de Sevasta, care învățau că Fiul este asemănător Tatălui, apoi pnevmatomahii conduși de Macedonie din Constantinopol, care recunoșteau divinitatea Fiului, nu însă pe cea a Sfântului Duh, care ar fi numai o creatură, un slujitor al Fiului.

Din combaterea eronată a arianismului a luat ființă o nouă erezie hristologică, reprezentată de Apolinarie din Laodiceea, care aplica la persoana lui Hristos vechea trihotomie platonico-plotinică, tăgăduindu-I întruparea, ca nereală, contestând persoanei lui Hristos elementul esențial al firii omenești, și anume spiritul omenesc (*νοῦς*), admițându-I numai sufletul și trupul (*ψυχὴ* și *σάρξ*).

La acești adversari interni ai creștinismului se mai adaugă apoi și atacurile politeismului și ale panteismului, care puneau toate pe seama unui destin orb (*εἰμαρμένη*). Pe de altă parte, reacția statului păgân din timpul lui Iulian Apostatul (361-363) și ostilitatea urmașilor acestuia creau mari dificultăți apologetilor Ortodoxiei.

Perioada de înflorire a literaturii creștine vechi este o mărturie prețioasă a acestei lupte spirituale dintre politeism, erezie și creștinism. Școala catehetică din Alexandria a participat în chip deosebit la soluționarea problemelor arzătoare ale credinței. Tocmai aici, în Alexandria, focarul vieții spirituale de atunci, s-au întâlnit minți care ilustrau cele mai diferite curente; păgâni, iudei și creștini se întreceau pentru dobândirea biruinței. Comorile culturii spirituale eline și roadele filosofiei păgâne erau la fel de căutate, pentru valorificarea lor apologetică, ca și cărțile Vechiului și noului Testament¹.

1. Cf. J. B. Aufhauser, *Fie Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, München, 1910.

Sf. Grigorie de Nyssa¹

Viața și activitatea Sf. Grigorie de Nyssa (335-394)² se desfășoară tocmai în acest veac de zbucium și lupte dintre Ortodoxie și erezie. Deși nu s-a bucurat de o educație aleasă ca fratele său, Vasile, care se pare că i-a fost „singurul său învățător”, numindu-l chiar el „tatăl și învățătorul meu”³ și nefiind născut pentru acțiune, Sfântul Grigorie s-a simțit atras spre studiile filosofice și teologice. A fost filosof și teolog, gânditor însetat și iscusit în analizarea și scrutarea adevărilor de credință și în elaborarea lor sistematică, fiind numit „capul care cugetă”, alături de Sfântul Vasile, supranumit „brațul care lucrează”, și de Sfântul Grigorie de Nazianz, denumit „gura care vorbește”; „capul care cugetă” nu în înțelesul că ceilalți doi mari Capadocieni n-ar fi fost gânditori de seamă, ci în acela că episcopul de Nyssa a fost mintea cea mai speculativă și mai sistematică în ansamblul acestor Părinți ai Bisericii⁴. Sfântul Grigorie de Nyssa face parte din perioada numită pe drept cuvânt „epoca de aur a literaturii patristice”⁵.

Epoca dintre Origen și cei trei mari Capadocieni aduce o limpezire a dogmei trinitare și hristologice. Capadocienii sunt uniți prin dragostea lor comună față de Origen.

Spirit profund filosofic și erudit, Sfântul Grigorie de Nyssa, pe lângă cultivarea operei de sistematizare logică lucidă, pășește și pe căile contemplării. Totuși, după Origen și până la Sfântul Ioan Damaschinul, el rămâne cel mai mare logician și sistematician al teologiei, fiind unul dintre reprezentanții principali ai metodei scolastice în patristică. „În orice caz, Grigorie cunoștea curentele principale ale filosofiei grecești; pretutindeni găsim în scrierile sale ecouri din concepțiile sale platonice și aristotelice, pe care se pricepe să le folosească iscusit pentru gândirea creștină; și se pare că s-a îndeletnicit și cu studiul fiziologiei și medicinei. El s-a evidențiat prin stăruința de a cuprinde complexul învățăturii de viață creștină într-o legătură sistematică și în relațiile ei față de

-
1. Asupra vieții Sfântului Grigorie de Nyssa vezi: L. Meridier, *Grégoire de Nysse. Discours catéchétique*, Paris, 1908. P. Godet, „Grégoire de Nysse” în *Dict. de Théologie Catholique*, V, 2, 1925, col. 1847-1852. G. Cayré, *Précis de patrologie*, vol. I, Paris, 1927. F. Tixeront, *Précis de patrologie*, Paris, 1920. A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin de IV-e siècle*, vol. III, Paris, 1930, p. 396-436. B. Altaner, *op. cit.* Fr. C. Magon, *Handbuch der Patrologie*, Regensburg, 1864. O. Bardenhewer, *Patrologie*, Fr. I. Br., 1894. J. Nirschl, *Lehburch der Patrologie und Patristik*, Mainz, 1883. I. Coman, *Patrologie*, București, 1956, p. 167-177. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Dritter Band, Fr. I. Br., 1923. E. Gilson-Ph. Boner, *Die Geschichte der christlichen Philosophie*, Paderborn, 1937, p. 71-106. Fr. Uberweg, *Grundris der Geschichte der Philosophie*, II, Berlin, 1915, p. 126 sq.
 2. Cf. I. Gh. Coman, *op. cit.*, p. 167-168.
 3. Scrisoarea 13. Cf. *Ibidem*, p. 167.
 4. I. Gh. Coman, *op. cit.*, p. 172-173.
 5. *Ibidem*, p. 121.

rațiune, făcând-o cât mai bine înțeleasă și apărând-o în toate privințele împotriva iudeilor, păgânilor și ereticilor. Iar dacă pare a fi mai puțin îndrăzneț decât Origen, de care este de altfel foarte mult influențat, în schimb este mai clar și mai prudent și oarecum chiar neîncrezător în concluziile premature ale cugetării omenеști și îndeosebi potrivit *silogisticii* în domeniul adevărilor de credință¹.

În privința valorii filosofice speculative i se cuvine, evident, primul loc după Origen. Firea lui interioară descoperă cu uimire lumea spirituală, lăsându-ne moștenire multe roade ale introspecției, sub formă de observații psihologice subtile. Urmașii lui au găsit multe idei inspirate de operele sale: în primul rând tradiția greacă, apoi cea latină. Evidentă este, de exemplu, înrudirea dintre antropologia lui Grigorie și cea a lui Bernard. Sfântul Grigorie s-a bucurat de renumele de învățător ortodox. Sinodul Ecumenic din Niceea (787) i-a recunoscut titlul de *Părinte al Părinților*. Totuși, el nu a fost validat ca mărturisitor al credinței sobornicești în măsura Sfântului Vasile sau a Sfântului Grigorie de Nazianz, și nici în rândurile puține, dar alese, ale *marilor învățători ecumenici* nu a intrat.

Conținutul doctrinar al scrierilor Sfântului Grigorie de Nyssa a atras atenția în timpurile mai noi asupra sa. Îndeosebi teoriile sale antropologice și eshatologice au fost studiate în numeroase tratate monografice. În schimb, s-a întârziat cu editarea și fixarea textelor operelor sale, condiții preliminare pentru studierea cuprinsului lor, neexistând o ediție completă care să corespundă exigențelor actuale.

Cunoașterea lui Dumnezeu

Fire speculativă, Sfântul Grigorie de Nyssa s-a străduit să apere credința², mijlocul sigur al cunoașterii lui Dumnezeu. Pentru el, numai credința desprinsă din Sfânta Scriptură și tradiția Părinților bisericești este criteriul neînșelător al adevărului³. Atunci când interpretează Sfânta Scriptură, adoptă metoda alegorică⁴. El caută însă să folosească roadele cele bune ale filosofiei antice politeiste, pentru a realiza o armonie între ideile eline și cele creștine⁵. Ori de câte ori această filosofie îi putea servi drept punte pentru exprimarea adevărilor de credință, Sfântul Grigorie de Nyssa se folosea de ea.

Ca și alți frunțași ai vremurilor patristice, Sfântul Grigorie de Nyssa era încredințat că gândirea profană antică oferă metodele cele mai bune pentru

1. *Ausgewählte Schriften des heiligen Gregorius von Nyssa. Lebensbeschreibung und Einleitung*, von Dr. Heinrich Hayd, Kempten, 1874, p. 10, 33.

2. Cf. Fr. Überweg, *op. cit.*, p. 130; O. Aufhauser, *op. cit.*, p. 13-14.

3. *Contra lui Eunomiu*, I, P.G. XLV, col. 341B; *Despre suflet și înviere*, P.G. 46, col. 49C și 64AB.

4. *Marele cuvânt catehetic*, cap. V, P.G. 45, col. 24A și cap. VIII, col. 33C.

5. *Despre viața lui Moise*, P.G. 44, col. 336D.

sistematizarea conținutului credinței, iar rațiunea sănătoasă ne dă mijloacele necesare pentru fundamentarea articolelor de credință și pentru înălțarea sufletului la gnoză¹. Sfântul Grigorie afirmă astfel o cunoaștere naturală progresivă, care urcă de la simțual la suprasimțual, până la vederea nemijlocită a lui Dumnezeu, anticipare a fericirii cerești, „o beție divină și lucidă”². Rațiunea poate duce la cunoașterea lui Dumnezeu, Care întrunește în Sine toată perfecțiunea posibilă și Care este unic³.

Cele mai generale predicate cu ajutorul cărora putem cunoaște pe Dumnezeu sunt puterea și existența Sa. Lumea este o manifestare a Puterii supreme și această Putere substanțială⁴ există în Sine, iar Ființa divină este ceea ce există prin excelență și înainte de toate⁵.

Dumnezeu este duh netrupesc și omniprezent. „Tot ceea ce există atârână de Cel ce există și nu poate exista nimic fără să aibă existență în sânul Aceluia ce este..., deci toate sunt de la El și El este în toate”⁶, și totuși „El este mult mai presus decât tot ceea ce există”⁷, – zice Sfântul Grigorie de Nyssa.

Sfânta Treime

Treimea de Persoane nu anulează unitatea lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie de Nyssa respinge acuzația de triteism, invocând identitatea ființei și unitatea principiului⁸, precum și existența reală a noțiunilor generale și unitatea numerică a ființei și în domeniul lucrurilor finite⁹. El concepe Sfânta Treime ca pe o mediană justă între monoteismul iudaic și politeismul păgân, păstrând de la primul unitatea Firii, iar de la al doilea, separarea ipostazelor¹⁰. Este adevărat, zice Sfântul Grigorie, că „nu se poate lămuri prin cuvinte adâncimea negativă a acestei Taine” care ni se „înfățișează în părțile ei distincte, deși e concepută ca o unitate; ea este divizată prin noțiunea de persoană, deși nu e împărțită în substanța ei”¹¹. Este greșit, zic ei, să vorbim de oameni mulți, fiind același lucru cu a vorbi de multe firi omenești, deoarece cuvântul *om* desemnează nu pe individ, ci firea care este una și aceeași în toți indivizii¹². Cuvântul *θεός*

1. *Despre suflet și înviere*, P.G. 46, col. 49C.

2. *Omilia a X-a la Cântarea Cântărilor*, P.G. 44, col. 992B.

3. Cf. *Marele cuvânt catehetic*, cap. 1, P.G. 45, col. 16D.

4. *ὁὐρανὸν ἐβσιώδῃ*, în sensul de mod de a fi al Divinității. *Ibidem*, cap. II, col. 17C și cap. IV, col. 20B.

5. *Κυρίως καὶ πρῶτως ὅν, ἡ Θεὶα φύσις ἑστιν*; *Ibidem*, cap. 22, col. 80D.

6. *Ibidem*, cap. 25, col. 65D.

7. *Ibidem*, cap. 27, col. 72C.

8. *Contra grecilor, după noțiunile comune*, P.G. 45, col. 180BD.

9. *Ibidem*, col. 180BD.

10. *τῆς φύσεως ἐνότης ... ἡ κατὰ τὰς υποστάσεις*; *Marele cuvânt catehetic*, cap. III, P.G. col. 17D-20A.

11. *Ibidem*, cap. III, col. 17D.

12. *Că nu sunt trei Dumnezei*, P.G. 45, col. 117-120.

desemnează nu ființa, ci o activitate (a supraveghea toate), care, deși le este comună celor trei Persoane, în sine nu este totuși decât una și aceeași. Orice activitate a lui Dumnezeu față de făptură este o activitate unică. Ea își are obârșia în Tatăl, trece prin Fiul și se încheie în Sfântul Duh¹.

Această activitate *ad extra* trebuie pusă în paralel cu relațiile imanente dintre Persoane, după cum orice deosebire a Persoanelor din aceste relații trebuie stabilită prin relația dintre *principium* și *principiatum*. Principiul treimic îl prezintă prin următoarele teze: există o deosebire între una și cealaltă (Persoană), una fiind cauza (*αἰτιον*), iar cealaltă este din cauză (*ἐκ τοῦ αἰτιου*). La cea care este din cauză, stabilim iarăși o deosebire: una este adică nemijlocit din prima, *προσεχώς ἐκ τοῦ πρώτου*, iar cealaltă, prin mijlocirea aceleia care este nemijlocit din prima (*διὰ τοῦ προσεχώς ἐκ τοῦ πρώτου*), în așa fel, încât particularitatea Celui unuia născut, *τὸ μονογενές*, revine neîndoios Fiului. Pe de altă parte, și purcederea Duhului din Tatăl rămâne neîndoioasă, deoarece mijlocirea Fiului, *ἡ τοῦ μονογενούς*, asigură Acestuia particularitatea de Unul-Născut, fără a-I răpi Duhului relația naturală față de Tatăl². Sfântul Grigorie pornește deductiv de la unitatea Divinității, Dumnezeu-Tatăl, prima cauză. Divinitatea nu e lipsită de cugetare, deoarece *duhul* (*νοῦς*) este prin esența lui ființă cugetătoare și este duh numai datorită faptului că produce cugetarea (*λόγος*). Acest fapt ține, deci, de ființa lui, și totuși există o diferență relativă între acela care cugetă ca atare și însăși cugetarea lui. Ar însemna să ni-L închipuim pe Dumnezeu ca pe o ființă lipsită de cugetare (*ἄλογον*) dacă I-am tăgădui că posedă o Cugetare co-eternă cu El, un Cuvânt consubstanțial cu El, față de Care autorul Se raportează ca un Tată față de Fiul Său. Pentru greci, *λόγος* înseamnă atât cuvântul interior, cât și cel exterior: *ratio* și *sermo*; cuvântul *desăvârșit* le cuprinde pe amândouă acestea. Ținând seama de această accepțiune, vom putea înțelege complexitatea cu care Sfântul Grigorie folosește termenul *λόγος*.

Cuvântul lui Dumnezeu, *λόγος*, este veșnic datorită veșniciei firii dumnezeiești. Cuvântul divin având existență proprie, este subzistent, și atunci trebuie să admitem că are viață; iar dacă subzistă, e evident că El nu subzistă în genul pietrelor (*ἀψύχως*). Așadar, dacă subzistă ca ființă necorporală și rațională, atunci El este simplu (*ἀπλοῦς*) și ca atare nu poate avea viață prin participare. Logosul, ca oricare ființă vie, are voință liberă și deci are putere. Puterea Logosului este tot atât de mare ca și voința Sa, pentru că este simplu. Deoarece trebuie să depărtăm din Dumnezeu orice lipsă de putere, Logosul dorește și totodată săvârșește tot ceea ce este bun, căci El săvârșește ceea ce dorește. Lumea fiind bună – zice Sfântul Grigorie de Nyssa –, deducem din aceasta că ea este lucrarea Logosului.

Logosul este o noțiune de relație, deoarece o dată cu el trebuie să-l concepem și pe acela care rostește cuvântul. Apoi, cum cuvântul omenesc se naște din *νοῦς*, fără să fie absolut același lucru, dar nici absolut deosebit de el - căci ceea

1. *Ibidem*, col. 120 sq.

2. *Ibidem*, col. 122.

ce ne revelează intelectul din sine nu se concepe niciodată că ar fi absolut altceva decât însuși intelectul –, tot astfel și Cuvântul divin Se deosebește (*διήρηται*) de Acela de la Care își are substanța (*την υπόστασιν έχει*). În schimb, în ceea ce privește ființa, *κατά την φύσιν*. Primul este identic cu al Doilea¹.

Credința noastră evită atât absurditatea limitării (*ἀπόπια*) ei la monoteismul iudaic, care nu consideră Cuvântul ca fiind viu, eficace și creator, cât și pe acela al politeismului elin, deoarece noi recunoaștem egalitatea ființei Cuvântului și a Tatălui Cuvântului. Căci dacă cineva ar stabili ca atribute ale Tatălui bună-tatea, sau puterea, sau înțelepciunea, sau veșnicia, sau izbăvirea de rău, de moarte sau de stricăciune, sau desăvârșirea deplină, apoi acela va găsi și Cuvântul înzestrat cu aceleași atribute, avându-Și alcătuirea Sa de la Tatăl².

În același mod este arătată de Sfântul Grigorie cunoașterea Duhului. Sfântul Grigorie face apel la o analogie din viața omenească asemănând Duhul cu suflarea care manifestă cuvântul prin glas. Însă suflarea (*πνεύμα*) lui Dumnezeu, Care însoțește Cuvântul Dumnezeu și Care manifestă puterea, este, ca și Fiul, de natură divină, „o forță substanțială, Care trăiește prin Sine însăși într-o existență proprie, dar nu poate fi separată de Dumnezeu, în Care ființează, nici de Cuvântul lui Dumnezeu, pe Care-L însoțește, Care nu se nimicește risipindu-se, ci Care există ipostatic, asemenea Cuvântului lui Dumnezeu, posedă voință, Se mișcă singură, e activă, alegând binele în orice împrejurare și având o putere pe măsura voinței pentru orice hotărâre”³.

Unitatea și deosebirea dintre ipostaze, Sfântul Grigorie o dezvoltă din concepția iudaică despre unitatea ființei divine (*ἡ φύσεως ἐνότης*) și din credința păgână despre deosebirea ipostazelor (*ἡ κατά τὰς υποστάσεις*), conchizând că „numărul Treimii este, așa zicând, un leac pentru cei ce rătăcesc în chestiunea unității, pentru sufletele risipite în mulțimea de zei”⁴. A adevărat că dându-și seama că-i lipsesc mijloacele de argumentație, Sfântul Grigorie recunoaște că cel ce pătrunde printr-o cercetare ageră adâncurile acestor taine nu poate dobândi decât o înțelegere oarecare, nepotrivită firii negrăite a acesteia. Pentru un iudeu este simplă demonstrarea Treimii Persoanelor divine, deoarece cărțile Vechiului Testament⁵ arată vădit atât existența unui *Cuvânt* al lui Dumnezeu, cât și existența unui *Duh* al lui Dumnezeu, și „este de ajuns să menționăm o singură mărturie și să lăsăm spiritelor zeloase grija de a descoperi majoritatea celorlalte”⁶.

1. Cf. Hayd, *op. cit.*, p. 38 și M. Gomez de Castro, *Die Trinitatslehre des Hl. Gregor von Nyssa*, Fr. I, Br., p. 83-84, ad *Marele cuvânt catehetic*, cap. I, P.G. 45, col. 16D.

2. *Ibidem*, cap. II, col. 17AB.

3. *Ibidem*, col. 17AC.

4. *Ibidem*, cap. III, col. 20A.

5. *Ibidem*, cap. III-IV, col. 20AC.

6. *Ibidem*, cap. IV, col. 20B.

Antropologia

Omul este cea mai înaltă treaptă a lumii văzute, cuprinzând în sine toate celelalte trepte¹. El este veriga de legătură dintre lume și Dumnezeu, „căci în firea omenească s-a amestecat o anumită înrudire cu Divinitatea”². Sufletul omenesc este substanță creată, vie, rațională, care conferă trupului – organic și sensibil prin sine – mputere de viață și percepere, atât timp cât firea capabilă în acest scop are consistență³. Sfântul Grigorie respinge preexistența sufletului, afirmând coincidența creației lui cu trupul⁴ și împreunarea lor permanentă. Moartea, pentru el, nu e decât o reîntoarcere a omului la starea nevăzută⁵. După cum Dumnezeu este nemuritor și nu Se desparte de lume, tot așa și sufletul omenesc sălășluiește în trup, îl pătrunde și nu se desparte niciodată de el, chiar dacă elementele lui se dizolvă⁶. Biserica ne arată măreția omului, găsind asemănarea lui nu cu făptura creată, ci cu ființa creatoare, cu Dumnezeu⁷. Starea primordială a omului a fost asemănătoare cu chipul lui Dumnezeu, o copie a bunătății Lui nesfârșite, fiind înzestrat cu toate darurile⁸. Deși omul este o ființă creată, iar Dumnezeu o ființă necreată, el este înzestrat cu frumusețe, cunoaștere, iubire și libertate, fiind o făptură împărătească⁹. Din asemănarea omului cu Dumnezeu rezultă îndatorirea lui de a participa la prototipul binelui. Omul însă s-a decis liber împotriva binelui, căzând astfel în păcat, care este o lipsă a ceva ce ar trebui să fie, lipsa împărtășirii de Dumnezeu¹⁰. Moartea și neînfrânarea sunt consecințe ale păcatului¹¹, ca și pentru Sfântul Apostol Pavel (Cf. Rom., 6, 23).

Concludentă este îndeosebi concepția antropologică a Sfântului Grigorie de Nyssa din opera sa *Marele cuvânt catehetic*. Dumnezeu, în bunătatea Lui, l-a creat pe om după chipul Său, adică liber. El a unit în om firea inteligibilă cu firea sensibilă, însă invidia îngerului căzut l-a amăgit pe om care, despărțindu-se de bine, a căzut în păcat. Răul este absența binelui. Alegoria despre veșmintele de piele date oamenilor după căderea lor simbolizează moartea, instituită provizoriu de Dumnezeu pentru a purifica trupul prin dizolvarea elementelor lui, în timp ce și sufletul trebuie să se supună în această viață unei discipline mântuitoare dacă vrea să nu i se supună acesteia în viața viitoare¹². Împotriva

1. *Despre facerea omului*, cap. VIII, P.G. 44, col. 144D sq.

2. *Marele cuvânt catehetic*, cap. VI, P.G. 45, col. 25D.

3. *Despre suflet și înviere*, P.G. 46, col. 29B.

4. *Despre facerea omului*, cap. XXX, P.G. 44, col. 252B.

5. *Despre suflet și înviere*, P.G. 46, col. 44C-48C.

6. *Ibidem*, col. 28A sq.

7. *Despre facerea omului*, cap. XVI, P.G. 44, col. 177D sq.

8. *Ibidem*, col. 184 sq.

9. *Ibidem*, cap. IV, col. 136; cap. V, col. 137; cap. XVI, col. 184C.

10. *Marele cuvânt catehetic*, cap. V, P.G. 45, col. 24C.

11. Cf. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1931, p. 296.

12. Cf. Meridier, *op. cit.*, p. X; Überweg, *op. cit.*, p. 133 sq; Aufhauser, *op. cit.*, p. 47-49; Magon, *op. cit.*, p. 503.

ereticilor manihei, Sfântul Grigorie de Nyssa precizează că Dumnezeu nu este autorul răului. El a creat lumea prin rațiunea și înțelepciunea Sa, căci nu va fi procedat la aceasta fără rațiune. Însă rațiunea și înțelepciunea nu pot fi concepute ca un cuvânt rostit, sau ca posedarea unei cunoștințe, ca o putere substanțial existentă, personală și capabilă de voință, în sensul celor arătate mai sus. Dacă întreg universul a fost creat prin această a doua ipostază divină, apoi desigur că și omul, dar nu dintr-o necesitate oarecare, ci dintr-o iubire prisositoare (*αγάπης περιουσία*)¹, pentru ca să existe o ființă care să se împărtășească de bunurile divine. Unirea cu Dumnezeu menține viața omului în rai, iar roadele pomului vieții, pe care Sfântul Grigorie le interpretează alegoric, sunt hrana lui spirituală. Raiul și fructele lui nu aduc saturarea pântecelui, ci cunoașterea și viața veșnică. Aceasta este o dovadă că firea omenească a fost bună. Omul era destinat să stăpânească pământul și toate cele cuprinse de acesta; el era frumos la chip, fiind făcut după modelul Frumuseții înseși, nu cunoștea suferința, se bucura de libertatea vorbirii, ca unul ce vorbea *față către Față* cu Dumnezeu².

Dacă omul a fost chemat la existență pentru a se împărtăși de bunurile divine, înseamnă că a fost astfel înzestrat, încât să se poată bucura de aceasta. Căci după cum ochiul intră în legătură cu lumina datorită puterii de vedere inerente lui din fire, tot astfel trebuie ca s-a sădit în ființa omenească o înrudire cu Dumnezeu, pentru ca aceasta să simtă un dor după Acela cu Care se înrudește. De aceea omul a fost împodobit cu viață, rațiune, înțelepciune și cu toate bunurile aferente naturii divine. Un astfel de bun este și nemurirea, pentru ca firea omenească să cunoască harul puterii ce sălășluiește în ea, pe Cel mai presus de ea, și să aspire la veșnicia divină. Astfel, omul a fost creat *după chipul lui Dumnezeu* și pentru dobândirea tuturor acelor bunuri. De aceea nu se putea să-i lipsească darurile harice ale libertății, independenței și autodeterminării. Prin libertate, omul se poate decide pentru rău, care nu-și poate avea obârșia în voința divină, căci atunci el nu ar putea fi supus dojenei, ci numai înăuntrul nostru ia naștere abaterea de la bine, așa cum întunericul este lipsă de lumină sau orbirea, lipsă de vedere. Nu trebuie să concepem opoziția dintre virtute și răutate în sensul că acestea ar fi două existențe autonome. După cum existența ar fi opusă non-existenței, nu ca o altă existență, ci ca non-existență față de existență, tot astfel răutatea se opune virtuții nu ca ceva ce există prin sine însuși, ci ca o absență a ceva bun. Pentru păstrarea și sporirea asemănării cu Dumnezeu, dată omului la facerea lui, acesta se folosea de puterile rațiunii și voinței, de bogăția harurilor divine și de strălucirea luminii divine a Sfântului Duh sălășluită în el, de energia divină care-l întărea în chip deosebit, de puterea binecuvântării divine, care-l ținea așa cum ține untdelemnul lumina în fitil³. Dar întrucât toată făptura este supusă schimbării, s-a putut întâmpla ca unul dintre spiritele curate – și

1. *Marele cuvânt catehetic*, cap. V, P.G. 45, col. 21B.

2. *Ibidem*, cap. VI, col. 29BC.

3. *Ibidem*, col. 29C.

anume acela care era încredințat cu supravegherea pământului – să-și întoarcă privirile de la bine și să devină invidios. Înclinarea sa către rău, născută din invidie, a deschis apoi, ca o urmare firească, o cale tuturor celorlalte rele. El i-a sedus pe primii oameni la *nebunia* lepădării de sine, tulburând armonia dintre senzualitatea și spiritualitatea lor, așezată de Dumnezeu în ei, și strecurând perfid răutatea în voința lor. Dumnezeu știa ce se va întâmpla și nu S-a împotrivit, ca să nu nimicească libertatea. Totuși nu l-a lăsat pe om necreat din pricina acelei prevederi, căci mai bună decât necreația era readucerea păcătoșilor pe calea pocăinței, străină de suferințele simțuale, la harul primordial. Strecurarea răutății în voința omului a adus după sine o oarecare stingere, o slăbire a binecuvântării. Iar o dată cu slăbirea binecuvântării, a apărut opusul ei. Opusul vieții este moartea, a puterii – slăbiciunea, a binecuvântării – blestemul, a îndrăzelii – rușinea, pe scurt, tocmai opusul tuturor bunurilor. De aceea *neamul* omenească pătimește de atâtea rele, după ce acel început a pus temelia acestui sfârșit¹.

Sfântul Grigorie, cu detalii psihologice subtile, redă procesul faptic al căderii în păcat. Prin momeala plăcerii², diavolul a căutat să-l despartă pe om de puterea harică întăritoare a lui Dumnezeu, înfățișându-i răul în chip de bine, ca o momeală care ascunde acul undiței³. Iar omul însuși, în libertatea voinței sale, a preferat binelui răul⁴, fără să-și afecteze libertatea. Dar cum l-a putut crea Dumnezeu pe om fără a fi autorul lui, deși i-a prevăzut nenorocirea? Obiecția aceasta poate fi rezolvată prin faptul că Dumnezeu Îl va aduce pe om la harul primordial și că moartea nu este decât un mijloc terapeutic contra păcatului și a urmărilor lui⁵. De vreme ce noi ne-am vândut de bună voie. Acela care din bunătate ne-a înălțat spre a ne readuce libertatea, a izvodit un procedeu potrivit respectării dreptății. A fost un procedeu de așa fel, încât i-a lăsat posesorului libertatea de a fixa el prețul de răscumpărare pe care voia să-l primească drept plată de la răscumpărător⁶. Se cuvenea atunci ca Dătătorul vieții, Dumnezeu, Dumnezeul înțelepciunii și al puterii, să-l ridice pe cel căzut⁷.

Întruparea

Pornind de la izvoarele credinței, Sfântul Grigorie stabilește mai întâi divinitatea Mântuitorului. El a consolidat învățăturile înaintașilor săi, a adâncit dovezile biblice, alegându-le și dezvoltându-le cu mai multă precizie. Chiar dacă doctrina sa hristologică nu a adus obiectiv nici o noutate, totuși valoarea

1. *Ibidem*, col. 29CD.

2. *Ibidem*, cap. XXV, col. 68D.

3. *Ibidem*, cap. XXII, col. 60C.

4. *Ibidem*, cap. V, col. 25A.

5. *Ibidem*, cap. VIII, col. 37B și cap. XXXV, col. 88B.

6. *Ibidem*, cap. XXII, col. 60D.

7. *Ibidem*, cap. VIII, col. 40C.

ei rezidă din claritatea, adâncimea și adaptarea ei la cerințele vremii. În disputa lui cu Apolinarie despre natura omenească a lui Hristos, el opune argumentelor filosofice ale acestuia, depozitul credinței, căci Sfânta Scriptură propovăduiește limpede natura deplin umană a lui Hristos. De aceea, în fața acestui fapt incontestabil, dificultățile nu prezintă pentru Sfântul Grigorie decât o importanță secundară. El izbuteste să le rezolve în chip mulțumitor, dar și să le utilizeze cu iscusință împotriva lui Apolinarie.

Doctrina Sfântului Grigorie de Nyssa despre unitatea persoanei lui Hristos este de o importanță deosebită prin faptul că el a fost primul care a tratat în amănunțime această problemă nouă, aducând în general multă claritate, deși îi lipsea încă o terminologie precisă. Cu toate influențele exercitate asupra sistemului său de către Origen, Sfântul Atanasie și Sfântul Vasile, dependența lui față de aceștia nu a fost atât de mare încât să se rezume la simpla reproducere a spuselor acestora. Sfântul Grigorie arată că întruparea este cea mai bună formă a răscumpărării¹. El a văzut desăvârșirea întrupării abia în învierea lui Hristos. După Sfântul Grigorie, Hristos S-a întrupat ca un simplu om, însă acel om individual este pârga (*ἀπαρχή*), este *al doilea Adam* și astfel este concept principal al naturii omenești.

Întruparea lui Hristos este o acțiune de însemnătate cosmică, ea se extinde asupra lumii întregi, ca un act de împăcare și de restituție, începând cu căpeteniile îngerești până la cele mai de jos adâncuri. Astfel ea se dizolvă, ca și la Origen, într-un proces cosmic necesar, devenind un caz special în prezența universală a divinului în creație. Cuvântul S-a născut în trupul Fecioarei ca într-un vas divin, nefăcut de mână omenească. De aceea Sfânta Fecioară este *născătoare de Dumnezeu*, iar nu, cum cutează unii să spună, *născătoare de om*². Întruparea nu înseamnă o limitare a divinității, după cum nici sufletul nu e limitat în activitatea sa de trup³. Sfântul Grigorie explică amănunțit alternarea atributelor celor două firi ale lui Hristos, care rămân totuși neamestecate⁴. Prin unirea divinității cu omenitatea nu se preface nici natura divină în cea omenească, nici cea omenească în cea divină, căci nici una dintre acestea nu e posibilă, deoarece Dumnezeu este tot atât de neschimbător pe cât este de schimbător omul prin natura sa⁵. Întruparea este unirea specială a Celui omniprezent cu natura noastră, pentru a o face din nou asemenea cu Dumnezeu. Ea este o amăgire a diavolului, drept răsplată că acesta l-a amăgit pe Adam⁶. Oferindu-Și trupul Său ca momeală diavolului, Hristos l-a mântuit pe om, fără să comită vreo violență asupra diavolului, iar înșelătoria acestei fapte se pierde în fața scopului binefăcător al lui Dumnezeu, care constă în readucerea la sânul Lui a întregii făpturi căzute, între care și pe Satana însuși. Sfântul Grigorie explică prin transcendența lui Dumnezeu, prin prevederea Lui, prin

1. Cf. Harnack, *op. cit.*, p. 206-207.

2. *Despre Învierea lui Hristos*, cuvântarea I, P.G. 46, col. 616.

3. *Marele cuvânt catehetic*, cap. XII, P.G. 45, col. 41D.

4. *Contra lui Eunomiu*, V, P.G. XLV, col. 705AD.

5. *Marele cuvânt catehetic*, cap. I, P.G. 45, col. 13AD și cap. VI, col. 30D.

6. *Ibidem*.

libertatea omului de ce Cuvântul a luat trup omenesc, iar nu trupul unei ființe cerești, de ce a așteptat atât de mult omenirea și de ce credința nu s-a răspândit la toți oamenii. Întruparea nu este nedemnă de Dumnezeu, căci numai răul înjosește sfințenia lui Dumnezeu. Obiecția că mărginirea nu poate cuprinde nemărginirea, că adică natura omenească nu poate cuprinde pe cea divină, provine din presupunerea greșită că întruparea Cuvântului ar însemna că infinitul divinității e cuprins în îngrădirile trupului ca într-un vas. Dimpotrivă, noi trebuie să ne imaginăm că Ființa divină se unește intim cu cea omenească, în felul în care se unește combustibilul cu flacăra, care trece dincolo de această substanță, după cum și sufletul nostru trece dincolo de granițele trupului și prin mișcările gândirii se răspândește liber în toată făptura¹. De altfel, modul în care se unește natura divină cu cea umană în Cuvânt depășește puterea noastră de înțelegere, ca și cea dintre suflet și trup în om. Noi nu trebuie să ne îndoim de faptul unirii realizate în Iisus din pricina minunilor săvârșite de El²; nici nașterea și nici moartea omului-Dumnezeu nu se opun demnității Lui. Ele poartă pecetea supranaturalului (nașterea din Fecioară și învierea fără stricăciune) și, astfel, sunt dovezi ale divinității Lui³. Motivul principal al întrupării este iubirea lui Dumnezeu față de făpturile Sale⁴.

Răscumpărarea

Deoarece noi înșine ne-am vândut de bunăvoie diavolului, am ajuns în situația acelor sclavi care, vânzându-se, nu le este permis nici lor, nici altora care vorbesc pentru ei, să-și reclame libertatea⁵. De aceea numai Stăpânul firii create avea puterea și căderea să-l ridice iar pe omul căzut⁶. Iar pentru a ne aduce la libertate a trebuit să recurgă la un procedeu potrivit cu justiția, nu tiranic⁷, plătind un preț de răscumpărare mai mare decât valoarea celui răscumărat. De aceea Fiul lui Dumnezeu S-a dat morții pentru noi, pentru ca prin moartea Lui să ne readucă pe noi la viață⁸. El a vrut să ne mântuiască din bunătatea Lui, răscumărându-ne pe noi, cei robiți, prin calea schimbului. Întruparea este pentru puterea Lui o dovadă mai profundă decât ar fi fost rămânerea Lui în starea de măreție divină. Aceasta se potrivește și cu înțelepciunea, eternitatea și cu omniprezența Lui. Învăluirea divinității în firea omenească este, ce e drept, o înșelătorie față de diavol. Însă acesta fiind la rândul său un înșelător, înșelarea lui a fost o răsplată dreaptă. Căderea a

1. *Marele cuvânt catehetic*, cap. IX-X, P.G. 45, col. 41BC.

2. *Ibidem*, cap. XI, col. 44AB.

3. *Ibidem*, cap. XXIII, col. 61B.

4. *Ibidem*, cap. XIV-XV, col. 45D-48A.

5. *Ibidem*, cap. XXII, col. 60D.

6. *Ibidem*, cap. VIII, col. 40C.

7. *Ibidem*, cap. XXIII, col. 61A.

8. *Ibidem*, cap. XXXI, col. 80B.

trebuit să ajungă în adâncul ei, și „după ce boala răului se abătuse asupra firii omenești. Tămăduitorul lumii a așteptat pentru ca nici o formă de stricăciune să nu mai rămână ascunsă în firea noastră”¹. Roadele întrupării și ale răscum-părării sunt viața, îndumnezeirea, izbăvirea de moarte și din tirania dia-volului², iar învierea Lui devine pentru cei supuși morții principiul reîntoarcerii noastre la viața nemuritoare³. Răscumpărarea are valoare universală, deoarece Dumnezeu i-a chemat pe toți oamenii la credință, Cuvântul a pus stăpânire pe toți, harul fiind la îndemâna oricui⁴. Mai mult chiar, însuși diavolul, născocitorul răului, va fi vindecat de rău de către Dumnezeu⁵. Acceptarea mântuirii atârnă deci numai de libertatea noastră, căci dacă Dumnezeu ar vrea să frângă prin violență împotrivirea noastră, atunci s-ar anula, o dată cu libertatea voinței, și virtutea și vrednicia de laudă a puterii omului, iar acesta s-ar coborî la rangul animalelor lipsite de rațiune⁶. Firea omenească este liberă, de aceea și moartea lui Hristos a fost a moarte liberă⁷, iar moartea Lui pe cruce nu a fost nedemnă de El⁸.

Pierderea stării primordiale a produs deci în întreaga omenire o pervertire interioară, ducând la îndepărtarea de bine. De aceea a devenit absolut necesară răscumpărarea omului. După ce aceasta a fost realizată obiectiv de Iisus Hristos, Fiul adevărat al lui Dumnezeu, a devenit din nou posibilă dobândirea mântuirii. Dar aceasta se putea nu numai prin puterile noastre, ci mai ales prin ajutorul lui Dumnezeu, Care din devoțiune și har, de bunăvoie, ne întă-rește slăbiciunea, aducându-ne curăție și îndumnezeire. Însușirea mântuirii este astfel rezultatul conlucrării activității proprii omenești cu Hristos cel preainălțat, Care lucrează prin Duhul Sfânt. Dacă făptura întrelasă în timpul vieții pământești dobândirea mântuirii, atunci în viața de dincolo va trebui să caute, prin purificări îndelungate, izbăvirea de rău. În sfârșit, răul va dispărea prin însăși natura sa. Păcătosul curățit se va îndrepta atunci către Dumnezeu, izbăvit de toată răutatea și vinovăția. *Dumnezeu, totul în toate*, va răsuna ca un cântec de slavă al întregii făpturi răscumpărate și unite cu Dumnezeu, în bucurii nesfârșite, în toți vecii. Desigur că ajutorul haric al lui Dumnezeu este, după concepția Sfântului Grigorie, folositor și necesar pentru dobândirea dumnezeirii, încă din timpul vieții noastre pământești. Accentuarea factorului divin în opera de mântuire conferă doctrinei sale un caracter specific creștin, spre deosebire de concepția lui despre starea primordială și fericirea viitoare, domi-nată de concepțiile filosofice.

Omul nu a fost în starea lui primordială, decât o imagine nedesăvârșită a ideii propriu-zise de Dumnezeu. Participarea omului la viața în Dumnezeu

1. *Ibidem*, cap. XXIX, col. 76B.

2. *Ibidem*, cap. XXVI, col. 68A și cap. XXXV, col. 85D-88A.

3. *Ibidem*, cap. XXVI, col. 68A și XXXII, col. 80B.

4. *Ibidem*, cap. XXX, col. 76C-77B.

5. *Ibidem*, cap. XXVI, col. 69C.

6. *Ibidem*, cap. XXXI, col. 77BC.

7. *Ibidem*, cap. XXXII, col. 80AB.

8. *Ibidem*, col. 81CD.

este un bun mai mult sau mai puțin natural. Ființa răului este neființă și prin natura ei este trecătoare. Dacă copiii nebotezați ajung să dobândească posesiunea deplină a fericirii, atunci și pedepsirea păcatelor are un caracter mai mult purificator decât punitiv. La Sfântul Grigorie nu poate fi vorba de o doctrină soteriologică propriu-zisă decât dacă ținem seama de o luptă dusă pe pământ de om pentru îndumnezeire și dobândirea acesteia după moarte, grație eliberării complete de păcat. Înzestrarea naturală a omului, și însăși natura răului, îi garantează însă dobândirea sigură a îndumnezeirii finale în viața de dincolo. „Dumnezeu, totul în toate” apare în întregul sistem al Sfântului Grigorie ca punct de plecare și verigă ultimă, ca un focar central care dă viață tuturor lucrurilor.

Lucrarea Sfântului Duh, sfințitorul și desăvârșitorul întregii făpturi, culege cele mai bogate roade în unirea deplină și neîncetată a întregii făpturi cu Creatorul universului, în făptura cea nouă.

O continuare a întrupării în măsura îngăduită de firea omenească sunt *Tainele*. Ele îngăduie omului să continue efectele răscumpărării. Sfântul Grigorie de Nyssa tratează despre însușirea obiectivă a harului mântuitor prin Botez și Euharistie, analizând natura, necesitatea și efectele lor, arătând că renașterea e condiționată de credința oamenilor și că roadele trebuie să se arate în sfințenia vieții.

Botezul, care reproduce prin întreita cufundare moartea și învierea lui Hristos, este principiul indispensabil al înnoirii spirituale. Euharistia, care prin puterea binecuvântării, preface pâinea și vinul în Trupul și Sângele lui Hristos, îndumnezeie prin prezența Cuvântului, este hrana trupului, însă credința dreaptă și hotărârea fermă de îndreptare morală sunt indispensabile pentru eficacitatea Tainelor. Cel care primește Botezul nu poate avea nici un folos dacă Cuvântul și Duhul invocat în această renaștere spirituală sunt puse în rândul fapturilor și dacă el însuși rămâne așa cum era mai înainte. Botezul este o a doua naștere a omului. Dacă prin naștere ni se dăruiește o viață muritoare, Botezul, care nici nu începe, nici nu se încheie cu stricăciune, trebuie să aducă celui născut o viață nemuritoare¹ și să fie început de viață pentru cei ce primesc Taina². Prin botez, omul redobândește starea de fericire și îndumnezeire³. Afundându-ne de trei ori în apă și ridicându-ne iar din apă, noi imităm înmormântarea mântuitoare și învierea săvârșită a treia zi⁴. Prin Botez ne îndumnezeim, căci ființa născută are parte cu necesitate de aceeași natură cu părinții ei⁵. Prin rugăciunea de invocare a lui Dumnezeu, cu care însoțim botezul, noi putem dobândi o sporire a harului pentru cel ce primește harul botezului⁶. Botezul este o putere care ne curățește de păcate⁷, care nimicește

1. *Ibidem*, cap. XXXIII, col. 84A.

2. *Ibidem*, col. 84B.

3. *Ibidem*, cap. XXXV, col. 92AB.

4. *Ibidem*, col. 89C.

5. *Ibidem*, cap. XXXIX, col. 100B.

6. *Ibidem*, cap. XXXIV, col. 85C.

7. *Ibidem*, cap. XXXV, col. 89A.

răul introdus prin păcat în firea noastră¹, fiind o renaștere în baia tainică². Botezul este necesar pentru noi, fiindcă prin credință și apă dobândim un mare dar, împărtășirea cu curăția desăvârșită, care este dumnezeirea³.

Euharistia aduce împărtășirea în trup a tuturor credincioșilor, pentru ca prin unirea (*ενώσει*) cu Cel nemuritor să se împărtășească și omul de nemurire⁴.

După Sfântul Grigorie, Botezul se adresează sufletului, iar Euharistia, trupului, ceea ce coboară fără îndoială rolul Euharistiei, deși Sfântul Grigorie subliniază importanța spirituală a acestei Taine, arătând că credința este o condiție esențială a eficacității ei.

În privința schimbării produse în pâine și vin prin efectul binecuvântării și al faptului că trupul lui Hristos, împărtășit de unii credincioși, poate fi dat fiecăruia din aceștia fără să se împartă, Sfântul Grigorie aduce o explicație pur filosofică. El examinează efectele nutriției în corpul omenesc. Acesta n-are, să zicem așa, o substanță proprie, ci este teatrul unei afluențe și a unei scurgeri continui de hrană. Tocmai această mișcare neîncetată îl alcătuiește și îl susține. Însă baza hranei sunt pâinea și vinul, ale căror stihii nu au decât să-și schimbe forma pentru a deveni trup. Am putea deci spune că pâinea și vinul sunt trupul în virtualitatea lui, sub rezerva unei schimbări de formă, care le conferă calități noi. În timpul vieții Sale de muritor, trupul lui Hristos a fost supus acestei legi. Pâinea și vinul au devenit trupul Său, divinizat prin prezența Cuvântului pe Care l-a îmbrăcat. Iar sfințirea pâinii și a vinului în Taina Euharistiei produce în ele schimbarea formei, pe care o determină funcțiunile fizice în trupul lui Hristos. Grație acesteia, pâinea și vinul devin imediat Trupul și Sângele lui Hristos. Ar fi greșit să vorbim aici de transsubstanțiere, căci Sfântul Grigorie se gândește la o schimbare de formă, nu de substanță, însă prin importanța pe care a atribuit formei, el eludează dificultatea de a explica schimbarea substanței. Această doctrină a exercitat o influență decisivă asupra teologiei răsăritene. Sfântul Ioan Damaschinul o ia ca bază de plecare, dar o depășește în precizie și îndrăzneală. Într-adevăr, Sfântul Ioan afirmă, pe de o parte, identitatea deplină dintre elementele sfințite și Trupul și Sângele lui Hristos, pe de alta, el declară că pâinea și vinul devin, prin sfințire, trupul istoric al lui Hristos, chestiune pe care Sfântul Grigorie de Nyssa nici nu o remarcă, dar, încă o dată, aceste teorii provin din doctrina Sfântului Grigorie, iar la Sinodul din Niceea (787) doctrina Sfântului Ioan Damaschinul a devenit doctrina Bisericii răsăritene.

1. *Ibidem*, col. 89B.

2. *Ibidem*, cap. XXXII, col. 81D.

3. *Ibidem*, cap. XXXVI, col. 92D.

4. *Ibidem*, cap. XXXVII, col. 93B.

Eshatologia

Credința în supremația sufletului după moartea trupului este a condiție a virtuții. Spiritualitatea ființei lui Dumnezeu, care este incontestabilă, poate sugera posibilitatea unei existențe imanente peste tot. Scopul pentru care a fost creată toată făptura¹ este proiectarea ei în veșnicie și este oarecum o reîntoarcere la începătura dumnezeiască, la starea de nepătimire și veșnicie².

Eshatologia Sfântului Grigorie de Nyssa are unele particularități și unele imprecizii de amănunt, încât este greu să facem legătura între diferite sentințe ale sale, unele poetice și plastice, altele luate din Sfânta Scriptură și amestecate cu presupuneri și explicații referitoare la subiect, pe care însuși Sfântul Grigorie le consideră misterioase, pentru a putea rezolva toate contradicțiile și a lămuri toate locurile obscure. Procesul purificării nu se încheie după învierea universală, care va avea loc la sfârșitul cursului lumii pământești, și după cum cei care s-au curățit de păcate vor învia în mântuire cu trupurile transfigurate, tot astfel cei care nu s-au curățit de păcate vor trebui să sufere, chiar după învierea lor, în trupurile corespunzătoare cu starea lor, pedepse care vor prelungi pentru unii vremuri nemăsurate și ca atare *veșnice*³.

Până la urmă însă, va trebui să fie stârpit tot răul, și atunci va înceta în mod firesc și orice pedeapsă, iar focul se va stinge, sau, mai bine zis, va transfigura și mântui toată făptura. După desăvârșirea curățirii, va apărea din nou ceea ce este bun: statornicia, viața, cinstea, harul, slava, puterea, adică tot ceea ce ține de firea omenească în sensul de chip asemănător lui Dumnezeu⁴. În acest înțeles, ἀνάστασις este o reîntoarcere la starea primordială⁵, și atunci Dumnezeu va fi „totul în toate”. Deosebirea dintre viața trăită în virtute și cea în păcat se va vădi mai târziu, mai ales prin aceea că „cineva se va împărtăși, mai curând sau mai târziu, de fericirea în care a nădăjduit”;⁶ păcătoșii trebuie să se purifice în viața aceasta prin „rugăciuni și filosofie” sau în viața cealaltă, prin focul curățitor⁷. Cei care s-au curățit prin Botez de povara păcatului nu mai au nevoie de altă curățire, însă aceia care nu s-au împărtășit de curățirea prin Botez vor fi cu necesitate curățiți prin foc⁸. Când, după timpuri îndelungate, răul, acum amestecat și crescut în fire, va fi stârpit din aceasta și când cei ce zac acum în rele vor fi readuși la starea primordială, atunci toată făptura va răsuna cu un glas de mulțumire și însăși născocitorul răului va fi vindecat de rău⁹. Această doctrină a Sfântului Grigorie despre

1. *Despre facerea omului*, cap. XXIII, P.G. 44, col. 209-212C.

2. *Marele cuvânt catehetic*, cap. XXXV-XXXVI, P.G. 45, col. 92AD.

3. *Despre suflet și înviere*, P.G. 46, col. 101B.

4. *Ibidem*, col. 160C.

5. *Despre facerea omului*, cap. XVI, P.G. 44, col. 184A.

6. *Despre suflet și înviere*, P.G. 44, col. 152AB și col. 157-160.

7. *Despre moarte*, P.G. 46, col. 525A.

8. *Marele cuvânt catehetic*, cap. XXXV, P.G. 45, col. 92.

9. *Ibidem*, cap. XXVI, col. 69BC.

restaurarea generală a fost încă de timpuriu contestată și însuși Patriarhul Gherman al Constantinopolului a încercat să-l apere pe Sfântul Grigorie într-o lucrare a sa, acum pierdută, considerând pasajele incriminate ca interpolări ale origeniștilor, ceea ce este însă foarte neprobabil, deoarece astfel de pasaje apar adeseori și ele se potrivesc întru totul cu celelalte concepții fundamentale ale lui Grigorie. Într-adevăr, doctrina lui Grigorie despre reîntoarcerea finală a tuturor lucrurilor în Dumnezeu, inclusiv a diavolului, este prea adânc înrădăcinată în concepția lui despre natura negativă și puterea răului și, pe de altă parte, în bunătatea covârșitoare a unui Dumnezeu care pedepsește numai cu scopul de a îndrepta, și astfel constituie de-a dreptul un postulat al cugetării lui filosofice. Pedepsa eternă pe care o proclamă în unele locuri¹ este interpretată în altele ca fiind doar de o durată mai îndelungată.

Sfântul Grigorie de Nyssa trăiește și zidește în convingerea că până la urmă și toți îngerii se vor reîntoarce la Dumnezeu.

Această reîntoarcere este de bunăvoie și totuși inevitabilă, încercările deschid din nou accesul la lumea harului. Deși Sfântul Grigorie subliniază că libertatea omului este factorul hotărâtor atunci când cineva vrea să se îndrepte către Dumnezeu sau nu, totuși mai puternică este credința lui în forța biruitoare a binelui. De aceea, după el, cei reîntorși vor rămâne pe veci în Domnul, iar apocatastaza este doar o clipă de răgaz trecătoare. Grigorie aduce însă prin apocatastaza sa o încununare deplină și armonioasă, am zice magnifică, întregii soteriologii. Totuși, el a trebuit să sacrifice în această problemă principiul propriu, după care Sfânta Scriptură trebuie să fie interpretată după norma tradiției patristice². În orice caz, doctrina despre apocatastaza a Sfântului Grigorie nu este o consecință a ideilor sale despre răscumpărare, ci mai degrabă un postulat direct al concepției sale despre Dumnezeu³.

Prin profunzimea ei, teologia Sfântului Grigorie de Nyssa se bucură de un loc important în istoria dogmelor. Ea pune în lumină un întreg arsenal de gândire care va cunoaște o largă popularitate și prețuire din partea teologilor bizantini, fiind citită și comentată în scrierile lui Teodoret, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Ignatie al Bizanțului, Eutimie Zigabenu, Sfântul Ioan Damaschinul, precum și de către toți teologii din toate veacurile.

Sistemul expunerii este luat în linii mari de la Origen, însă influența acestuia nu apare atât în specificul unor anumite doctrine, cât în maniera generală de a concepe creștinismul și învățătura dogmei. Sistemul lui Origen se caracterizează prin lărgirea nelimitată a domeniului teologic, care absoarbe tot ceea ce poate fi asimilat din filosofie și din științele profane, pentru a le utiliza. Astfel, Sfântul Grigorie trece dincolo de revelația propriu-zisă pentru a cere ideilor generale o confirmare a adevărurilor religioase. El se bazează cu încredere pe rațiunea omenească, socotind-o autoritate. Această împăcare a teologiei cu filosofia, care colaborează pentru afirmarea unuia și aceluiași

1. *Ibidem*, cap. XI, col. 105C.

2. Cf. O. Bardenhewer, *op. cit.*, p. 219.

3. Cf. Meridier, *op. cit.*, p. LXXVI.

adevăr, este o trăsătură origenistă. Altă trăsătură origenistă este folosirea interpretării alegorice, prin care se face distincție între sensul literal și cel figurat. Ea apare în interpretarea veșmintelor de piele și a simbolului crucii. De obârșie origenistă sunt și unele concepții profesate de Sfântul Grigorie. Astfel, importanța capitală atribuită condiției omului, după care firea și istoria lui ne explică natura universului, taina creației și planurile lui Dumnezeu. Apoi, divizarea realității în două: lumea sensibilă și cea inteligibilă, învățătura despre libertatea omului, care explică originea răului.

Totuși, Sfântul Grigorie se desparte în unele puncte de Origen. Astfel, în teoria despre Logos el îl depășește pe Origen în precizie, atribuindu-i un rol analog cuvântului omenesc în firea omului. Natura Cuvântului este divină, nu îngerească sau umană, ca la Origen. De asemenea, el se deosebește de Origen în susținerile cu privire la alcătuirea omului, reprezentând-o în chip trihotomic, nu dihotomic, și subliniind opoziția fundamentală dintre lumea inteligibilă și cea sensibilă, care compun firea omului.

În privința originii răului, Sfântul Grigorie o atribuie libertății omului, în timp ce Origen, obligat de concepția lui despre preexistența sufletului, pare a crede că omul este constrâns prin fire să se îndepărteze de bine. Întruparea este pentru Origen unirea strânsă din veci între cuvântul omenesc și Cuvântul divin, având ca scop împăcarea lui Dumnezeu cu sufletul omului, în timp ce, după Sfântul Grigorie, efectele întrupării se răsfrâng asupra întregii firi omenești. Aceste opoziții se explică prin influența exercitată asupra Sfântului Grigorie de către Metodiu, adversar al lui Origen îndeosebi în chestiunea preexistenței sufletului.

Sfântul Grigorie de Nyssa împrumută de la Sfântul Atanasie teoria imanenței Cuvântului în creație, pentru a explica întruparea. Hristos nu a luat altă formă decât cea omenească pentru că El a avut în vedere mântuirea omului. De asemenea, de origine atanasiană este concepția despre eficacitatea Botezului ca fiind condiționată de credința dreaptă. Ambii scriitori subliniază că atât întruparea, cât și răscumpărarea sunt perfect compatibile cu logica omenească. Sfântul Grigorie se deosebește de Sfântul Atanasie în viziunea asupra scopului întrupării. Sfântul Atanasie vede un scop îndoit: unul tainic, unirea omului cu Dumnezeu prin izbăvirea lui de păcat și moarte, și unul rațional, restabilirea în el a cunoașterii divinului. Sfântul Grigorie adoptă numai scopul tainic, concepție explicabilă prin tendințele sale platonice. Moartea e considerată de Sfântul Atanasie ca o nimicire, în timp ce Sfântul Grigorie, împreună cu Metodiu, văd în ea doar o stare trecătoare.

Influențe platonice sunt vizibile în teoria despre imanența lui Dumnezeu, prin care Sfântul Grigorie, ca și Sfântul Atanasie explică posibilitatea întrupării, în ideea că scopul creației este unirea creaturilor spirituale cu Dumnezeu, precum și în teoria asupra răului, prin care identificarea existenței cu binele duce la noțiunea pur negativă a răului.

Influențele aristotelice sunt mai puține. Ele se rezumă la împrumutarea unor termeni ca: *τὸ ὑποκείμενον* (materia), opusă lui *εἶδος* (formă), la definirea patimii, teoria nutriției și altele. Însă cu toate influențele arătate mai sus,

contribuția originală a Sfântului Grigorie de Nyssa la fundamentarea teologiei este considerabilă.

Astfel, explicând pentru ce Dumnezeu nu a readus pe om în starea primordială printr-un act de voință, Sfântul Grigorie dă un răspuns nou, de o mare eleganță retorică, deducând din atribuțiile divine, puterea, înțelepciunea, bunătatea, dreptatea, explicația venirii Mântuitorului. Bunătatea divină îi inspiră dorința de a mântui omenirea căzută, înțelepciunea îi arată mijloacele, puterea îi îngăduie folosirea lor, iar dreptatea îi determină modul răscumpărării.

Doctrina despre Sfintele Taine cuprinde de asemenea multe puncte originale la Sfântul Grigorie de Nyssa.

Importanța Sfântului Grigorie de Nyssa – unul dintre eminenții gânditori speculativi ai epocii patristice – constă în străduința lui de a cuprinde ansamblul învățaturii de credință creștină în opere bine încheiate, de a stabili raporturile lor față de rațiune, de a face teologia sa cât mai înțeleasă și de a o apăra împotriva ereticilor.

Totuși teologia sa, cuprinzătoare și originală, conține unele idei prea apropiate de sisteme filosofice antice (ca și a lui Origen), precum și interpretări teologice strict personale, care nu se pot încadra în sistemul dogmatic ortodox (cum sunt, de pildă: restaurarea tuturor – apocatastaza –, sau curățirea necesară după moarte). Explicația prezenței lor în teologia Sfântului Grigorie de Nyssa stă nu în vreo tendință a lui de a se îndepărta de învățătura tradițională a Bisericii, ci, pe de o parte, în năzuința lui de a da interpretări filosofice acolo unde i se părea că sunt oarecare lacune sau locuri nedeterminate în izvoarele Revelației, iar pe de altă parte, în faptul că atunci când scria Sfântul Grigorie de Nyssa punctele respective din învățătura ortodoxă, încă nu primiseră o formulare definitivă din partea Biserica infailibile.

IOAN CARAZA

Revelația divină prin jertfa răscumpărătoare a lui Hristos în lumina Sfintei Scripturi la Sfântul Vasile cel Mare

Lucrarea Sfântului Duh în Biserică prin Hristos după mărturia Sfintei Tradiții

Ca stare originală a Bisericii de plinătate prin Duhul Sfânt, Biserica nu-și aparține sieși, ci lui Hristos ca Domn preamărit prin Duhul Sfânt. Hristos este, deci, atât „temelia” (1 Cor. 3, 11), cât și „Capul” Bisericii (Ef. 4, 15). Lucrarea păstorilor Bisericii a fost împărtășirea apostolică a lui Hristos, în sensul de „paștere a oilor” (Ioan 21, 16-17), iar nu de stăpânire asupra lor (1 Petru 5,2). În acest sens nici Israel nu aparținea decât lui Dumnezeu, după cum nici Adam în starea primordială nu era al său, ci fiu al lui Dumnezeu. Decalajele între Biserica de Răsărit și cea de Apus au apărut odată cu evenimentele ce au zguduit Biserica apostolică în sec. IV, de care teologia nu poate face abstracție. Zguduirea Bisericii din interiorul ei prin erezia ariană a făcut necesară precizarea tradiției apostolice în întreaga Biserică. Erezia a avut o evoluție dialectică, declanșând prin extremele ei, de-a dreapta și de-a stânga, Sinoadele Ecumenice pentru mărturisirea liturgică a credinței adevărate. Dacă secolul al IV-lea a fost numit pe drept cuvânt „epoca de aur” a literaturii patristice, în ceea ce privește unitatea Bisericii, această perioadă a fost mai grea decât cea a persecuțiilor din cauza perspectivei de pierdere a lui Hristos ca „Mire” al Bisericii (Mt. 9, 15) din care izvora puterea unificatoare a Duhului Sfânt. Era epoca întâlnirii celei mai directe a Evangheliei cu filosofia antică în Răsărit, în care mulți teologi au vrut să știe Evanghelia și cunoașterea lui Dumnezeu prin ea în Hristos, anexată la filosofia antică, la o înțelepciune a lumii care nu cunoștea pe Dumnezeu Cel adevărat descoperit în Hristos prin Jertfa Sa răscumpărătoare, ci numai un dumnezeu al cugetării omenești.

În ceea ce privește situația Bisericii în secolul al IV, zguduită din temelii până acolo încât a fost nevoie ca un Sinod Ecumenic să precizeze învățătura adevărată despre Hristos, Sfântul Vasile cel Mare ne redă un tablou al unei

celebre lupte navale¹. Astfel, dacă Sinodul ecumenic a precizat învățătura, dar nu a adus pacea în Biserică², Sfântul Vasile cel Mare a luat inițiativa de a preciza și adânci temeliile apostolice ale Bisericii ca răspuns la nevoile apărute inevitabil din cauza ereziei : în primul rând pe Mântuitorul Hristos, simbolizat prin „catargul” corăbiei de care s-a legat eroul antic Ulise la ademenirea sirenelor o dată cu astuparea cu ceară a auzului ademenit de cântarea de sirenă a filosofiei. Pentru Sfântul Vasile cel Mare, Mântuitorul Hristos este „stâlpul de foc” al călătoriei prin pustia dezbinării, piatra din capul unghiului, ziditorul casei, fără de care „în zadar s-ar osteni lucrătorii” (Ps. 126, 1). De aceea, în centrul teologiei sale, Sfântul Vasile cel Mare a așezat Jertfa liturgic-euharistică a Mântuitorului, căci unitatea Bisericii izvorăște din comuniunea euharistică (Ioan 7, 38-39). Nu poate fi Biserica Una, dacă Hristos nu este Același. Nu se poate primi darul Duhului Sfânt, dacă nu se împărtășește plinătatea lui Dumnezeu în Hristos, ca o haină de nuntă a bucuriei, pe care Duhul Sfânt o preface în mângâiere. Jertfa Mântuitorului este puterea de trecere pascală în Hristos (Ioan 1, 12) în care taina unirii ca bucurie și mângâiere, este lucrată de către Duhul Sfânt, Biserica având ca primă caracteristică a ei „unitatea”, așa cum a hotărât Sinodul al II-lea ecumenic, care a dogmatizat învățătura Sfântului Vasile cel Mare, ca eclesiologie pnevmatologică.

Mântuitorul Hristos a adus Duhul Sfânt ca un Botez al Bisericii (Lc. 3, 16), iar Duhul Sfânt a adus pe lângă puterea propovăduirii și mărturia Scripturii lăsată însă numai ca „Evanghelie” a bucuriei (Romani 15, 4), așa cum Jertfa lui Hristos, izvorul ei ca și izvorul Bisericii, este „Euharistie” a recunoștinței. Așezând toate aceste elemente apostolice în rânduială, Sfântul Vasile cel Mare, ca un înțelept călăuzitor al Bisericii, nu a fixat un nou început, ca Moise pentru Israel, nu a creat o tradiție răsăriteană, ci a pus în valoare puterea tradiției apostolice ca plinătate, caracteristica apostolică și universală a Bisericii.

Apropiindu-se de desăvârșire lucrarea de chemare și îndreptare a ucenicilor (Rom. 8, 29), Mântuitorul a subliniat prin următoarele cuvinte zidirea și unitatea Bisericii ca botez cu Duhul Sfânt : „Slava pe care mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca toți să fie una, precum și Noi una suntem” (Ioan 17, 22). „Slava” se referă la prezența Duhului Sfânt în firea Sa umană ca „dreptate, pace și bucurie a Împărăției lui Dumnezeu” (Rom. 14, 17), cu care El fusese uns de către Tatăl Său la Botez. Este vorba de ungerea mesianică : „Ai iubit dreptatea și ai urât nedreptatea, pentru aceea te-a uns pe Tine Dumnezeuul Tău cu untdelemnul bucuriei mai mult decât pe părtașii Tăi” (Psalm 44, 9). Era o slavă prin Duhul Sfânt, „Duhul Adevărului, pe care lumea nu poate să-L primească, deoarece nu-L vede, nici nu-L cunoaște” (Ioan 14, 17). Dimpotrivă, Ucenicii care urmau Lui prin chemare Îl cunoșteau după spusele Mântuitorului și după mărturia lor : „Cuvântul s-a făcut trup și s-a sălășluit între noi ; și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan 1, 14).

1. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, 30, P.G. 32, col. 212-213.

2. Pr. Prof. Dr. Nicolae C. Buzescu, „Aspectul pnevmatic al eclesiologiei ortodoxe și importanța Tradiției la Sf. Vasile cel Mare”, *Ortodoxia*, 1979, nr. 1, p. 90.

Această ungere însemna de fapt taina slujirii jertfelnice în Duhul Sfânt (Filip. 2, 7), pe care Hristos o simboliza prin „grăuntele de muștar al Împărăției lui Dumnezeu” (Mt. 13, 31). Zidirea Ucenicilor prin har a mers tot până la plinătate, adică până la asemănarea lor cu Hristos (Rom. 8, 29), întrucât cei ce-I urmează Lui se fac ca și El prin mutare pascală acolo unde se afla El după numele Său de Iahve: „Eu sunt Cel ce sunt” (Ieș. 3, 14), ca Dumnezeu viu simbolizat prin rugul aprins. Duhul Sfânt a putut veni peste ei numai întrucât Hristos se semănase în ei prin lucrarea Sa care a culminat cu Jertfa pascală. Este vorba de o întoarcere a ucenicilor la „izvorul vieții” (Ps. 35, 9) de care fuseseră „jefuiți” (Lc. 10, 30).

Tocmai din această plinătate prin puterea bucuriei Învierii în Hristos (Ioan 1, 12) ca o slavă, dar transformată în mângâierea Duhului Sfânt la Cincizecime ca taină a unității treimice, Hristos a plecat din fața ochilor ucenicilor pentru ca ei să poată cere și primi pe celălalt Mângâietor, Duhul Sfânt. Iar Duhul Sfânt le descoperă acestora, atât pe Hristos ca un adânc al lui Dumnezeu în care El trăise și vădise de fapt chipul Duhului Sfânt (Ioan 14), cât și faptul că și ei sunt asemenea lui Hristos, desigur păziți de El, devenind astfel *hristofori* prin faptul că deveniseră *pneumatofoři*: „Adăpați de Duhul, noi bem pe Hristos”¹. Revelația Cincizecimii prin Duhul Sfânt L-a descoperit pe Hristos din fața ochilor, înăuntru, în inimile ucenicilor, preamărit ca Domn al bucuriei și mângâierii, sfințind pe Dumnezeu ca „Tată” în Hristos, a Cărui Jertfă a devenit Euharistie. În același timp Duhul a vădit și deosebirea dintre Hristos și lume ca vrăjmășie a lumii: „Acela va vădi lumea de păcat că oamenii nu cred în Mine” (Ioan 16, 9). Astfel, dacă la început Sfânta Scriptură spune: „Cuvântul era Viața”, mai mult decât „sufflare de viață” (Fac. 2, 7), prin Duhul Sfânt în Hristos arată că: „Duhul vă va învăța toate” (Ioan 14, 26), mai întâi ca putere a propovăduirii (*kerygma*), apoi și sub forma scrisă în canonul cărților Noului Testament.

Unitatea Bisericii este o lucrare a desăvârșirii în Hristos, o putere a Duhului Sfânt ca nuntă cu Mirele Hristos; este o unitate lucrată de Dumnezeu și pe care numai El o poate lucra (Isaia 40, 11). De aceea, Biserica Ortodoxă se roagă pentru păstrarea acestei plinătăți în Duhul Sfânt ca o slavă a unității simbolizate prin taina nupțială a bucuriei și pentru păzirea ei sub stăpânirea minunată a lui Hristos. Această unitate care ține de ființa Bisericii și care este pecete a Sfintei Treimi s-a păstrat, într-adevăr, mai ușor atâta vreme cât au fost persecuțiile. Dar o dată cu libertatea de la începutul secolului al IV-lea, încercările Bisericii prin ispite din interior au avut urmări mult mai grele decât cele ale persecuțiilor. „Greul zilei” și „arșița” amintite în parabola Mântuitorului (Mt. 20, 12) se vedeau în aceste perioade ale istoriei Bisericii. Când spunea: „Va veni o vreme când Mirele se va lua de la ei” (Mt. 9, 15), Mântuitorul arăta că astfel va fi afectată temelia unității. De aceea ei „vor posti” și vor mărturisi pe Hristos ca piatră de la temelia Bisericii, pe care astfel „porțile iadului nu o vor birui” (Mt. 16, 18). Într-adevăr „porțile iadului” o vor zgudui, dar nu o vor birui,

1. Sf. Atanasie cel Mare, *Către Serapion*, I, P.G. 26, col. 546A.

chiar dacă unitatea ei va fi zdruncinată. În această perioadă Sf. Părinți au aprofundat Jertfa lui Hristos ca temelie a Bisericii prin Sf. Liturghie, au mărturisit în Sinoade credința cea adevărată și au inaugurat căutarea filocalică a lui Hristos ca Mire din convingerea profundă că nu doar Sf. Apostoli trebuiau să se bucure de plinătatea Lui, ci și întreaga Biserică până la sfârșitul veacurilor. Această Tradiție a fost numită „răsăriteană”, pentru că în același veac al IV-lea Apusul a înclinat către o altă sursă a unității Bisericii și anume *primatul*, pe care a căutat să-l justifice retroactiv ca apostolic, pe când în Răsărit Jertfa Mântuitorului Hristos în Sfânta Liturghie avea să rămână pentru aceeași unitate a Bisericii *primat al Orientului*. Și astfel, atunci când, din cauza primatului, Apusul s-a separat de Răsărit în secolul al VIII-lea ca imperiu de Apus, demarând acapararea de jurisdicții din Răsărit, apoi în sec. al XI-lea ca Biserică, prin cuceriri ale cruciaților, Biserica Ortodoxă și-a luat drept călăuză a credinței mântuitoare pe Sfinții Trei Ierarhi, în frunte cu Sfântul Vasile cel Mare.

După adâncirea teologică a Jertfei Domnului în cadrul Sfintei Liturghii, Sfântul Vasile cel Mare a trecut la ermeneutică, adică la înțelegerea Sfintei Scripturi ca o lucrare a Duhului Sfânt¹. Astfel, el a îmbrățișat de la Origen ideea că adevărul se află în spatele literei Sfintei Scripturi, așa cum Întruparea lui Hristos nu a putut fi percepută sau cunoscută decât „dincolo”, arătată pascal prin Jertfa Sa, prin care El a și împărtășit oamenilor viața Sa în trup². Acest principiu a fost pus în evidență în lucrarea comună a Sfântului Vasile cel Mare împreună cu Sfântul Grigorie de Nazianz: „Filocalie din operele lui Origen”. În această lucrare, Sfânta Scriptură ca literă este arătată ca o continuare a Întrupării Domnului, dar după cum Întruparea a fost numai arătată și nu a putut fi „cunoscută” decât prin Jertfa Domnului ca revelație, tot astfel, Sfânta Scriptură ca literă are nevoie de sfințire prin Jertfa lui Hristos, pentru ca tot Cuvântul lui Dumnezeu din ea să fie vădit ca „Adevăr”.

În Mântuitorul Hristos ca Pantocrator, Întruparea înseamnă Jertfa care sfințește învățura Sa ca Evanghelie în locul Legii. Întruparea și Evanghelia nu pot fi separate. Nu se poate așeza Evanghelia înaintea Întrupării, caz în care Evanghelia ar rămâne fără Întrupare, singura care prin Jertfă a adus Duhul Sfânt, plinătatea, slava și unitatea Bisericii. De aceea, Jertfa lui Iisus Hristos este cheia Sfintei Scripturi, care arată Scriptura așezată în inima lui Hristos, provenind din inima lui Hristos prin Duhul Sfânt din inima Apostolilor, așa cum și în Vechiul Testament „Tablele Legii” au fost așezate, nicăieri în alt loc decât în Sfânta Sfintelor Templului. De aceea, Sfântul Vasile cel Mare a așezat la temelie Sfintei Scripturi, Evangheliile anului liturgic bisericesc, moștenit din Biserica apostolică. Propovăduirea, în perioada orală a Evangheliilor, este o *Formgeschichte* care a stat la baza scrierii cărților Noului Testament și care a însemnat pentru Sfinții Apostoli doar împlinirea poruncii Domnului: „În dar

1. Prof. Dr. G. Galitis, „Schrift und Tradition beim Hl. Basilios”, în *Basilios Heiliger der Einen Kirche*, Regensburg, 1979, p. 149.

2. R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf, 1963, p. 142-143.

ați luat, în dar să dați !” (Matei 10, 8). Astfel, din felul cum Sfinții Apostoli au dat se poate vedea ceea ce au primit în dar. Acest „dar” este rodul bucuriei din plinătate (Rom. 8, 14). Dacă ar fi prefăcut în drepturi omenești, acest „dar” ar face să dispară nu numai bucuria, ci și puterea rugăciunii. Însă, prezența Duhului Sfânt pare să nu preocupe teologia primatului care în Biserica apostolică rămâne doar o simplă realitate istorică, nu pneumatică.

Împărtășirea „firii dumnezeiești” (2 Petru 1, 4) a însemnat o putere cu care Ucenicii erau mânați de Duhul Sfânt ca plinătate în Hristos (Ioan 1, 16 ; Rom. 8, 14) . Prin urmare, sfințirea numelui lui Dumnezeu în Hristos ca faptă mântuitoare pentru om și ca încheiere a Noului Legământ prin Jertfă, este pentru Sfântul Vasile cel Mare izvorul scrierilor sfinte, pentru a lucra îndreptarea acelor oameni sfinți ai lui Dumnezeu care au scris apoi mânați fiind de Duhul Sfânt (2 Petru 1, 21). Sfântul Vasile cel Mare avea să arate că și în ceea ce privește Scriptura Vechiului Testament, la temelia Scripturii stă sfințirea numelui lui Dumnezeu prin actul eliberării din Egiptul robiei, așa cum prezintă el crearea lumii din nimic în „Hexaimeron”. Prin aceasta el arăta de fapt că nimeni nu mai poate cunoaște pe Dumnezeu drept „Creator”, chiar dacă era „Atotputernicul”, dacă nu-L cunoaște mai întâi ca „Mântuitor” și astfel ca Dumnezeu „Atotțiitor” prin sfințirea numelui Său. Astfel, în conglomeratul cosmogoniilor antice, referatul creației din nimic în Vechiul Testament s-a dat în urma sfințirii numelui lui Dumnezeu ca Mântuitor al poporului Său, cu care în urma sfințirii numelui a și încheiat un Legământ. Teologia Sfântului Vasile cel Mare avea să însemne astfel o cotitură radicală față de concepțiile cosmogonice antice dualiste. Într-adevăr Dumnezeu nu se arătase ca „Atotputernic” decât în Israel și nu la neamuri, care puteau considera ușor urmările păcatului strămoșesc drept rezultat al creației divine.

Jertfa L-a arătat pe Mântuitorul Hristos așa cum s-a arătat El Apostolilor : „dincolo”, căci pentru viața Sa Învierea nu era o minune, ci adevărul că nu poate fi ținută de moarte și că El biruise de fapt moartea în rădăcinile ei din viața oamenilor de pe pământ, iar Jertfa însemna „săpare la rădăcina pomului de la care așteaptă roade” (Lc. 13, 8). Prin Înviere, El doar a deschis ochii oamenilor care L-au urmat până la asemănare cu El, ca să-L cunoască și de fapt să fie în cele din urmă mutați pascal în El. Având pe Hristos în inimi de la Duhul Sfânt odată cu Cincizecimea, ei nu mai doreau să se întoarcă la perioada când Îl aveau pe Hristos doar în fața ochilor : „Noi care L-am cunoscut pe Hristos după trup, acum nu-L mai cunoaștem așa” (2 Cor. 5, 16). După Cincizecime, ei erau într-adevăr mânați de Duhul Sfânt în Hristos, nu pentru o înălțare a lor la cer, ci ca o putere slujitoare de a-L urma și în mormânt, ca o coborâre de la Ierusalim la Ierihon (Lc. 10, 30). Astfel în Hristos s-a vădit o antropologie originară pentru El, dar o antropologie nouă, restaurată pentru cei ce trec la Hristos prin credință. Acest lucru urma să fie prezentat intuitiv prin icoane. Este vorba de Hristos mutat în inimile ucenicilor și mișcat de Duhul Sfânt în imagini, spre deosebire de Hristos în fața ochilor, simbolizat prin „toiagul” care atinge stânca de piatră a inimii ca să curgă din ea apă, fiind vorba practic de încheierea drumului făcut cu ucenicii de la chemare, îndreptare și până la desăvârșire, și

ca împlinire a profeției : „Voi scoate din pieptul vostru inimile de piatră și vă voi da inimi de carne” (Iez. 36, 26) și „duh de rugăciune” (Zah. 12, 10).

Aici se înscrie o întreagă teologie a Sfântului Vasile cel Mare a cunoașterii lui Dumnezeu, de fapt ca neputință de a cunoaște pe Dumnezeu cu ochii trupești, și fără transfigurare prin Învierea lui Hristos și mângâierea Duhului Sfânt. Această teologie va fi urmată în spiritualitatea bizantină de alte teme majore ca : antropologia teandrică filocalică, mistica patristică, teologia icoanelor și isihasmul. Ca și pentru Sfântul Apostol Pavel (Efes. 4, 1-6), unitatea Bisericii la Sfântul Vasile cel Mare nu este un scop în sine, ci o urmare a desăvârșirii în Hristos. Ca trup al lui Hristos, Biserica este alcătuită din multe mădulare, fiecare cu darurile sale duhovnicești care se împărtășesc spre folosul tuturor, spre zidirea trupului lui Hristos¹. În procesul lor de spiritualizare, harul desăvârșește ființele raționale, lucrând în sufletele acestora ca arta în artist, spune Sfântul Vasile cel Mare, subliniind că harul este mereu prezent, ca putere, dar intră în acțiune doar atunci când este pus în mișcare și este conceput ca un întreg în părțile sale, potrivit cu împărțirea harismelor, încât purtătorii acestuia devin mădulare unii altora, chiar dacă sunt cu harisme deosebite între ele². Formele harului exprimă binefacerile lui Hristos³. Toată viața creștină este condiționată de Duhul Sfânt, care este marele Stăpân⁴.

În Biserică, Sfântul Duh săvârșește o lucrare de unitate, asupra căreia Sfântul Vasile insistă ca și Sfântul Apostol Pavel : „Vă rog, fraților, aceeași să cugetați ca și Hristos Iisus...” (Filipeni 2, 4) ; „Iar dacă cineva cugetă altfel apoi și acolo îl va îndrepta Dumnezeu” (Filipeni 3, 15). În tratatul său *Despre Sfântul Duh*, Sfântul Vasile arată că discuțiile teologice care lămuresc adevărul de credință nu sunt fără folos, deoarece mântuirea nu este un act mecanic, ci participare conștientă la viața dumnezeirii în Hristos : „Să nu privim cu ușurință limbajul teologic, căci scopul chemării noastre este să ne asemănăm cu Dumnezeu, pe cât este cu putință firii omenești. Nu există asemănare fără gnoză, iar gnoza izvorăște dintr-un învățământ. Ori, Cuvântul este principiul întregului învățământ”⁵. În Biserica Ortodoxă, Tradiția este esența și viața ei concretizată în cultul liturgic. Așa cum demonstrează Sfântul Vasile cel Mare, Tradiția are caracter pnevmatologic ca mod unic de viață a Bisericii în Duhul Sfânt. În această Tradiție temelia credinței este Tradiția apostolică după mărturia Părinților⁶. După Sfântul Vasile cel Mare Tradiția este modalitatea primordială a Revelației divine, ca lucrări unice hristologice și pnevmatologice. Scriptura și Tradiția se află într-o unitate organică în Hristos, mai întâi ca adevăr, și apoi ca mod de primire a acestuia prin Duhul Sfânt. Fără Tradiție Evanghelia ar avea de suferit chiar în punctele ei esențiale⁷.

1. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, P.G. 31, col. 921C-931B.

2. Idem, *Despre Sfântul Duh* 26, 61, P.G. 32, col. 180B-181B.

3. *Ibidem*, 8, 17, P.G. 96B-97A.

4. Idem, *In Psalmos* 1, 3, P.G. 29, 216A.

5. Idem, *Despre Sfântul Duh* 1, 69 B.

6. *Ibidem*, 30, P.G. 32, 217B.

7. *Ibidem*, 27, P.G. 32, 188A-C.

Tradiția adevărată are răspunsul la întrebarea privind ținta către care este chemat omul în Hristos și felul cum îl ajută El pe om să atingă acea țintă. Ca și Sfântul Irineu de Lyon, Sfântul Vasile cel Mare arată că Sfânta Scriptură apără Tradiția, iar Tradiția ajută la interpretarea corectă a Scripturii, căci modul în care Apostolii și primii creștini L-au primit pe Hristos nu a fost fixat integral în Noul Testament. Fără a fi ceva nou față de Noul Testament, Tradiția este explicitarea practică a Noului Testament și trăirea legăturii cu Hristos prin Duhul Sfânt ca un întreg, care față de Sfânta Scriptură este mai mult decât suma tuturor părților sale componente, deoarece este o formă vie¹.

Actualitatea biblică și ecumenică a eclesiologiei Sfântului Vasile cel Mare

Dacă am ales sec. al IV-lea pentru a documenta ființa și unitatea Bisericii în teologia de astăzi, comparând-o cu cea patristică de atunci, am făcut acest lucru nu pentru că situațiile Bisericii de atunci și de acum ar fi identice. Dezbinarea de atunci nu se aseamănă cu cea de astăzi. Simbolul niceo-constantinopolitan nu s-a putut referi la ceea ce nu era atunci în discuție din punct de vedere eclesiologic, adică „primatul” și „Sola Scriptura”, care nu se pot declara „erezii”, ci doar ponderi diferite și unilaterale date unor elemente ale Bisericii apostolice în istoria ulterioară a Bisericii, și anume: persoana lui Hristos cu pondere deosebită în Biserica de Răsărit; Biserica în ea însăși ca unitate, nu prin Duhul Sfânt, ci prin structura primațială apuseană; și Scriptura ca singura măsură de apreciere și corectare a Tradiției cu pondere în Bisericile Reformei tot din Apus. Întrucât însă în Biserica Apostolică aceste elemente fundamentale sunt legate organic, nu se poate afirma una în mod unilateral fără a afecta și pe celelalte și nu se poate realiza ceva pozitiv sub imperiul uneia fără a influența și pe celelalte. De aceea, Bisericile se aseamănă cu cei trei magi în călătoria lor fierbinte spre Betleem, spre aflarea lui Dumnezeu în pruncul Iisus ca plinătatea harului, numit „pâine” deoarece s-a dat ca mană cerească în casa pâinii, adică pâinea cea spre ființă, care îi leagă din nou pe oameni de izvorul ființei, de rugul aprins, exprimat prin numele lui Dumnezeu de „Iahve” (Ieș. 3, 14).

Acesta este scopul dialogului celor trei structuri eclesiologice, călăuzite de steaua mărturisirii credinței, dar scopul lor nu este în primul rând „unitatea”, ci descoperirea lui Hristos ca Mire al Slavei. Dacă Mântuitorul spune: „Pe această piatră (a mărturisirii) voi zidi Biserica Mea și porțile iadului n-o vor birui”, astfel această afirmație nu este și un răspuns la întrebarea, cum va rămâne unitatea Bisericii. Căci scopul dialogului este nu unitatea, ci plinătatea

1. Pr. Prof. D. Stăniloae, „Unitate și diversitate în Tradiția Ortodoxă”, *Ortodoxia* 1970, nr. 3, p. 337.

care duce la unitate ca putere a Duhului Sfânt (Ioan 17, 22) de plinătate și slavă. Poate că este o strategie a Providenței în ceea ce privește venirea Împărăției lui Dumnezeu, simbolizată de către Mântuitorul Hristos prin acel „aluat”, pe care luându-l o femeie îl pune în trei măsuri de făină până când se dospește tot. Același sens ar avea și precizarea poziției fiecăruia dintre cei trei magi, când față de cel din casă, unul poate fi „pe casă”, iar altul „la câmp” (Lc. 17, 31).

În ceea ce privește concepția despre „sola scriptura”, Biblia nu poate constitui calea zidirii Bisericii prin Duhul Sfânt, a Cincizecimii, deoarece Biserica a fost zidită prin „curățirea ei, prin baia Cuvântului” lui Hristos (Efes. 5,26) plin de har și de adevăr din care Ucenicii au luat har peste har până la mutarea lor pascală ca urmare a Jertfei Mântuitorului care le-a dat putere (Ioan 1,12) de invocare a Duhului Sfânt, fără nici o literă a Legii sau a vreunei Scripturi. Este vorba de Cuvântul care venea nu din litere, ci din „gura lui Dumnezeu” (Mt. 4, 4). Aceeași putere care a dus la alcătuirea Scripturii este deci în Hristos, ziditorul Bisericii, și calea înțelegerii Scripturii, așa cum la Înviere, Hristos a deschis ucenicilor mintea să înțeleagă Scripturile ca fiind împlinite în El, ceea ce nu le putea cere mai înainte, și așa cum Sfântul Apostol Pavel scoate în evidență ponderea Învierii față de Scriptură ca literă, căci, spune el: „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică ar fi și credința voastră și propovăduirea noastră” (1 Cor. 15, 14-17). Astfel, în Biserică, ponderea a avut-o Jertfa euharistică celebrată în Liturghie ca Revelație care deschide Sfintele Scripturi și care la rândul lor nu sunt o „posesiune” a Bisericii, deoarece ele sunt lucrarea Duhului Sfânt din Biserică în Hristos. Cunoașterea adevărată a lui Dumnezeu merge până la auzirea glasului Cuvântului nescris al lui Hristos în Biserică, unde nu poate fi vorba de o monopolizare a adevărului, ci de o stare de fericire a celor care ajung la această desăvârșire prin lucrarea Duhului Sfânt în Biserică.

În dialogul bilateral teologiei Reformei afirmă că *sola scriptura* a fost doar un corectiv, fără intenția de a înființa o altă Biserică, numai că răspunsul dat în 1580 Patriarhului Ecumenic Ieremia al II-lea, îi arată pe teologii din Tübingen conștienți de poziția lor fermă în ceea ce privește constituirea unei alte Biserici¹. Pe atunci ei nu puteau socoti Biserica Ortodoxă diferită de cea medievală și n-o puteau cunoaște, întrucât întreg Apusul s-a separat de Răsărit în sec. al XI-lea. Era limpede că contextul antitezelor față de Biserica medievală nu era cel mai potrivit teren pentru cunoașterea unei Biserici total ignorate și chiar agresate până atunci. Iar astăzi cunoașterea doar a declarațiilor doctrinale a Sinoadelor Ecumenice și acceptarea lor de către Bisericile Reformei nu este suficientă pentru cunoașterea Bisericii Ortodoxe, așa cum s-a văzut și din inițiativa Sfântului Vasile cel Mare, care în urma unui Sinod Ecumenic a trecut la precizarea și fixarea Tradiției apostolice în Biserică prin mărturisirea credinței adevărate.

1. Johannes Schneider, *Die orthodoxe Haltung zur westlichen Rechtfertigungsproblematik*, în vol. *Rechtfertigung gemeinsam bekennen – Erneuter Ruf zur evangelischen Katholizität. Achtzig Jahre Hochkirchliche Vereinigung. 1918-1998*, Eine Heilige Kirche, Nr. 5, Jubiläumsdruck, Bochum 1999, ca. 200 Seiten (mit Bildbeigaben).

În lumina acestei Tradiții se consideră pe nedrept de către un teolog luteran¹ că Biserica Ortodoxă ar susține pe baze nou-testamentare pluralismul ecleziologic. De altfel el afirmă că teologii protestanți descoperă noi aspecte în Noul Testament care silesc la schimbări radicale în practica Bisericii. Este limpede că Tradiția Apostolică și Patristică Ortodoxă este ignorată în protestantism. W.A. Bienert afirmă, de altfel, că Tradiția Patristică nu este lămurită definitiv în protestantism, dar el propune pe de altă parte punerea pe același plan al unor teologi moderni cu Sfinții Părinți ai Bisericii. Dar, dialogul bilateral caută mărturii autentice ale Bisericii primare, unde această Tradiție a rămas apostolică și nu a fost supra-dimensionată și autosuficientă ca în Biserica medievală, pusă în plan secundar de teologii Reformei din sec. al XVI-lea.

Desigur, scopul principal al dialogului este îmbogățirea, dar și corectarea reciprocă. Totuși, teologul Christoph Gestrich constată că, deși protestanții recunosc Biserica Ortodoxă ca „Biserică a lui Hristos”, astfel Biserica Ortodoxă recunoaște în Bisericile protestante doar „Mădulare ale trupului lui Hristos născute din apă și din duh”². Autorul recunoaște că tema cea mai importantă a dialogului este *ecleziologia*, deoarece aici au pondere Euharistia și Preoția ca teme fundamentale. El remarcă faptul că, adesea, delegații celor două Biserici vorbesc un limbaj diferit din cauză că nu e vorba doar de unele aspecte dogmatice și ecleziologice, ci de Biserica în totalitatea ei văzută și trăită în mod diferit.

Sublinieri încurajatoare găsim la autorul luteran Gérard Siegwalt³. El arată că inima Ortodoxiei este Liturghia ca dogmă în formă de rugăciune și ca mărturisire a credinței în concret. De aici apelul său către Bisericile Reformei, nu de a-și însuși Liturghia Ortodoxă în sens confesional, ci de a avea conștiința eclezială că Liturghia și cultul constituie evenimentul fondator al Bisericii și al credinței, mereu actualizat de-a lungul timpului și în timp, și acest lucru are loc pe temeiul descoperirii lui Dumnezeu către Israil și în Iisus Hristos prin puterea Duhului Sfânt. El subliniază că Liturghia Bisericii este comuniunea prin rugăciune, prin Cuvânt și prin Sacrament în Hristos, ca rădăcină prin care se descoperă Dumnezeu ca „Tată” în Duhul Sfânt. Numai așa Ortodoxia permite să se înțeleagă unitatea ecleziologică în sens dialectic prin cult, o viziune în care toți avem nevoie să fim întăriți, căci ea evită atât sectarismul cât și autosuficiența manifestate în Apus. Liturghia este locul descoperirii creatoare obiective a lui Dumnezeu și creștinătatea protestantă este solicitată să nu reducă doar la capacitatea umană cultul său, căci modelul liturgic ortodox este o obiectivitate simbolică ce deschide sufletul în mod treptat pentru simțirea prezenței lui Dumnezeu, atât în mod văzut, cât și în mod nevăzut, adică

-
1. Wolfgang A. Bienert, „Die Bedeutung der Kirchenväter im Dialog zwischen der EKD und orthodoxen Kirchen”, *Ökumänische Rundschau*, 1995, nr. 4, p. 452 sq.
 2. Christoph Gestrich, „Einheit und Koinonia. Grundfragen der Ekklesiologie im Gespräch zwischen Evangelischer und Orthodoxer Kirche. Zum Ertrag der Dialoge zwischen der EKD und der Russischen Orthodoxen Kirche von 1959 – 1992 und zur Zielsetzung künftiger Gespräche”, *Ökumänische Rundschau*, 1995, nr. 4, p. 429-430.
 3. G. Siegwalt, „L'Orthodoxie dans le tourment de l'histoire contemporaine”, *Positions Luthériennes*, 2000, nr. 1, p. 49-66.

îngeresc. Fără această obiectivare simbolică, spune G. Siegwalt, protestantismul ar rămâne insensibil nu numai pentru creația nevăzută, ci și pentru descoperirea lui Dumnezeu. Acest autor arată că în același timp în Ortodoxie inima Liturghiei este credința în Sfânta Treime, prin care creștinătatea apuseană este solicitată să nu o reducă doar la sensul hristologic în mărturisirea de credință, ci să includă pentru antropologie și soteriologia. Căci hristologia soteriologică, sau soteriologia hristologică trebuie deschise față de cosmologie. Hristologia este legată indisolubil de teo-patologie și de pnevmatologie. Dacă în Apus ecleziocentrismul medieval este hristocentric doar în sens istoric, sens în care este înțeleasă și succesiunea apostolică, astfel în hristocentrismul protestant nu este inclus întotdeauna și un ecleziocentrism, acesta fiind legat mai mult de un antropocentrism, fie individualist, fie comunitarist. De aici și fragilitatea teologiei apusene de a integra deplin pnevmatologia pe de o parte, și teo-patologia pe de altă parte. În această teologie nu este integrat în mod critic nici fenomenul pentecostist și harismatic și nici mistica. Pe când Ortodoxia în ciuda realității sale nu este fără slăbiciuni în a integra în credința ei atât de trinitară partea de adevăr a hristocentrismului, fie ecleziocentric medieval fie antropocentric protestant. De aici reiese după G. Siegwalt nevoia unora de ceilalți, căci credința în Sfânta Treime este singura cale a integrării în Hristos, în Care se recapitulează totul prin Dumnezeu Creator, Răscumpărător și Sfințitor. Aceeași idee este susținută și de către un alt teolog protestant care vorbește despre relevanța noțiunii trinitare pentru ecleziologie și misiune ca abordare a doctrinei despre Dumnezeu¹.

Doctrina Sfântului Vasile cel Mare despre ființa și unitatea Bisericii în Jertfa lui Hristos și în Duhul Sfânt este, în lumina celor de mai sus, deosebit de actuală și ecumenică. Prin rolul primordial ecleziologic al Jertfei liturgice Sfântul Vasile cel Mare arată și calea pentru înțelegerea Sfintei Scripturi. Astfel pentru el, Cuvântul lui Dumnezeu nu mai vine de sus, ca pe Muntele Sinai, când Dumnezeu căuta să înfricoșeze prin copleșire pentru ascultare de voia Sa, deoarece fusese scoasă din inimi, ci Cuvântul lui Dumnezeu vine ca adevăr din pământ și numai astfel deschide inimile și se scrie din nou în inimi prin pătrundere, nu prin copleșire (Psalmul 84, 12). Cuvântul lui Dumnezeu este scris în inimi prin Hristos Cel plin de har și de adevăr și împărtășit de la inimă la inimă fără litera Scripturii, dar desigur în consens cu ea, așa cum reiese din diaconia Sfântului Filip, care a dus pe famenul etiopian de la litera Scripturii la apa Botezului. Că așa stau lucrurile, reiese și din faptul că Hristos deschide ucenicilor mintea după Înviere să înțeleagă Scripturile, deoarece ei cu inima deja trăiau adevărul, cu bucuria care covârșește toată mintea, așa cum se adresează El celor din Emaus, cărora le ardea inima când le tâlcuia Scripturile, dar care la frângerea pâinii s-au umplut de bucurie irezistibilă: „O, nepricepuților cu mintea și zăbavnici cu inima a crede toate cele scrise în Moise și în Prooroci! Nu se cădea oare să pătimească Hristos și să intre în

1. Matthias Haudel, „Die Relevanz des trinitarischen Gottesbegriffs für Ekklesiologie und Mission als Anfrage an die Gotteslehre”, *Kerygma und Dogma*, 2002, nr. 1, p. 68-78.

slava Sa?” (Luca 24). Iar Sfântul Apostol Pavel afirmă cu toată hotărârea că, în ciuda tuturor Scripturilor: „Dacă Hristos nu a înviat, zadarnică este și credința (voastră) și kerygma (noastră)” (1 Cor. 15, 14-17).

Această realitate a Bisericii Apostolice l-a făcut și pe Sfântul Vasile cel Mare să așeze la temelia Sfintelor Scripturi Jertfa liturgică a Domnului, așa cum în Liturgia sa, la intrarea cu Sfintele Daruri în altar, simbolizând punerea Domnului în mormânt, preoții recită liturgic cuvintele care arată însemnătatea Jertfei Domnului: „Ca un purtător de viață mai înfrumusețat decât raiul și mai luminos decât toată cămara împăratească s-a arătat, Hristoase, mormântul Tău, izvorul învierii noastre”. Acest eveniment cosmic e subliniat de cântarea concomitentă a Bisericii cu sensul de intrare a lui Hristos în slava Sa: „Ca pe Împăratul tuturor primind...”. Această jertfă devine Euharistie, ca jertfă de laudă pentru milă de pace și împăcare prin invocarea Duhului Sfânt la epicleză și prefacerea Sfintelor Daruri, ca parte de sinergie a Bisericii la lucrarea lui Dumnezeu în Hristos prin Duhul Sfânt. Conștient de faptul că Jertfa Domnului deschide Scripturile (Apoc. 5,9), Sfântul Vasile cel Mare a fost preocupat profund de această interpretare apostolică a Sfintelor Scripturi.

Această interpretare apostolică a Sfintei Scripturi nu a fost de la sine înțeleasă în Istoria Bisericii, căci de la Tertulian teologia apuseană a preluat sensul posesiunii juridice a Bibliei de către Biserică, concepție de care Biserica medievală s-a servit cu preponderență împotriva Reformei până în sec. al XIX-lea, când metoda istorico-critică l-a inspirat pe J. Lagrange și pe R. Bultmann să conceapă o *Formgeschichte* la temelia Scripturii din perioada preliminară a *kerygmei* orale, iar pe Henry de Lubac să apeleze la teologia lui Origen în ceea ce privește sensul Sfintei Scripturi cu adevărul în spatele literelor, aflat prin Jertfa ca Revelație, ca o continuare a Întrupării în ceea ce privește litera ei. În consens cu teologia Sfântului Vasile cel Mare, Biserica Ortodoxă vede adevărul din spatele literelor, așa cum preconiza Origen, nimic altceva decât Jertfa lui Hristos, care este cheia Sfintelor Scripturi, temelia Bisericii și calea către Duhul Sfânt. Este ceea ce teologul luteran Georg Kretschmar intuia prin formulele sale, auzite adesea în dialogul bilateral: *hineingenommen werden*; *hineinversetzt werden*; *erschliessen* cu aluzie la aspectele hristologice și pnevmatologice ale eclesiologiei și la deschiderea Sfintelor Scripturi.

Concluzii

1. Ființa Bisericii este lucrarea Duhului Sfânt în Hristos. Diversitatea nu afectează unitatea Bisericii atâta vreme cât nu afectează ființa Bisericii.
2. Lucrarea Duhului Sfânt în Biserică este o tradiție apostolică a plinătății prin care se transmite ceea ce s-a primit în dar.
3. Teologia patristică este dovadă a unei eclesiologii unitare a Noului Testament, deoarece Biblia este considerată o mărturie a ceea ce există deja în Biserica Sfinților Apostoli de la Cincizecime.

4. Fenomenul dezbinării în Biserica din sec. al IV-lea a fost întâmpinat de Sfinții Părinți cu precizarea temeliei apostolice a Bisericii, care este Hristos. Erezia căutase un alt Hristos decât cel apostolic.
5. Sfântul Vasile cel Mare este unul din cei mai de seamă martori ai Tradiției eclesiologice patristice. Prin teologia Jertfei în Sfânta Liturghie ca mediu al lucrării Duhului Sfânt el a precizat Tradiția plinătății apostolice în Biserică. Prin modul înțelegerii lui Hristos prin Duhul Sfânt, Sfântul Vasile cel Mare arată și calea interpretării Sfintei Scripturi.
6. Evenimentele Istoriei Bisericii Universale au silit Biserica de Răsărit, acolo unde Evanghelia avusese ca mediu de propovăduire filosofia elină și unde au apărut multe erezii care afectau ființa și unitatea Bisericii, să se concentreze asupra persoanei lui Hristos, în timp ce în Apus, Biserica și-a fixat ca principiu al unității, primatul. Acest lucru a fost înlesnit acolo de faptul că Evanghelia era propovăduită într-un context al dreptului roman imperial.
7. Concentrarea unilaterală asupra unuia din elementele fundamentale ale Bisericii Apostolice: Hristos, Biserica de la Cincizecime și Biblia, a dus la deosebiri eclesiologice care sunt mai mult decât o diversitate, dar care, cu toate că au dus la separări succesive, totuși nu pot fi declarate erezii, atâta vreme cât ele tind spre ființa și unitatea Bisericii Apostolice.
8. Întrucât elementele Bisericii Apostolice sunt legate organic, cele trei structuri eclesiologice se condiționează reciproc, dar ele își pierd caracterul apostolic atunci când sunt impuse unilateral.

PETRE SEMEN

Hermeneutică și exegeză la Sfinții Capadocieni

Este arhicunoscut că îndemnul Mântuitorului Hristos de a cerceta Scripturile în care se află viața veșnică (Ioan 5, 39) nu se raporta exclusiv la generația din vremea misiunii Sale pământești, ci ne privește pe toți și pe fiecare în parte, clerici, mireni, teologi și profesori de religie, adică pe toți care doresc să împlinească porunca Domnului de a fi învățători ai neamului și generațiilor noastre în cele ce privesc căile mântuirii, dar și în lucrarea propriei mântuiri.

Anul acesta Sfânta Biserică Ortodoxă l-a dedicat marilor Ierarhi și sfinți Capadocieni. Scopul nu este exclusiv doar dorința de a-i determina pe clerici ori mireni să-și exprime gratitudinea față de aportul lor inegalabil la dezvoltarea gândirii teologice și implicarea în problemele care frământau societatea timpului, cât mai ales ca să ne amintim că aceia s-au constituit în reale repere și pentru exegeza și hermeneutica biblică de astăzi. Prin raportarea exegezei lor, nu neapărat la stilul de abordare a textului sacru specific vremii, ci la aplicarea acesteia la viața de zi cu zi a Bisericii, la implementarea unei vieți creștine conforme principiilor morale ale Bibliei, și ameliorarea lucrării misionare, Biserica își propune să sugereze generațiilor de teologi de astăzi, tineri sau vârstnici, să-i ia de modele pe capadocieni, cu precădere în ceea ce privește viața creștină, dar să nu treacă cu vederea nici abordarea teologică în acord perfect cu hermeneutica și exegeza biblică autentică și lucrătoare, nu doar teoretică, dar mai cu seamă fundamentarea pe Sfânta Scriptură a întregii lucrări misionare. Din scrierile acestora aflăm că prin, și cu ajutorul Sfintei Scripturi se pot desluși cu claritate intențiile divine privitoare la lume și la Biserica și nu în ultimul rând marea taină a iubirii constante și neobositoare a lui Dumnezeu pentru om. Mai mult decât oricare carte, teologică sau nu, indiferent de autor sau timp, Biblia ne vorbește cel mai convingător despre programul divin al mântuirii și pe ea se cuvine să se bazeze întregul nostru demers teologico-misionar, aidoma Părinților pe care-i cinstim și comemorăm în acest an. Este din ce în ce mai evident că Scriptura rămâne baza întregii doctrine creștine, în pofida faptului că este din ce în ce mai puțin cercetată, indiferent de confesiune ori areal geografic în care își desfășoară misiunea Biserica, și de aceea fără o serioasă exegeză și hermeneutică scripturală demersul

teologico-misionar devine neconvingător, insuficient fundamentat și din păcate, nelucrător. Se poate ușor observa cum din ce în ce mai mulți slujitori-misionari moderni se sfiesc a mai ieși să predice cu Scriptura în mână, ca să nu mai vorbim de unele abordări catehetico-omiletice fără nici o raportare la textul sacru. Să nu se uite că reprezentarea pictografică în bisericile noastre a sfinților profeți ținând în mâni câte un sul derulat cu textele sacre (de până la ei se înțelege) are ca scop nu neapărat împodobirea locașului de cult, cum s-ar crede, cât mai ales atenționarea slujitorilor din Biserică, și nu numai, că toată predica trebuie să se fundamenteze pe cuvântul inspirat, iar abordarea teologică fără textul Sfintei Scripturi, nu are credibilitate și devine, în ochii multora, pură legendă pioasă fără impact imediat și convingător, și se subînțelege că poate să rămână nelucrătoare.

Se știe de către aproape toată lumea că termenul *hermeneutică* înseamnă știința interpretării (în cazul nostru a Bibliei), iar *exegeză* înseamnă studiul detaliat al unui pasaj sau text biblic pentru a-i descifra sensul pe care l-a voit autorul divin sau uman cu scopul de a-l actualiza și fructifica pentru folosul imediat al vieții creștine. Sfinții misionari pe care-i prăznuim în acest an, cu toții la un loc, și fiecare în maniera sa, au fost excelenți hermeneuți și exegeți ai Sfintei Scripturi, încât titlul dedicat acestui simpozion cuprinde în doar două cuvinte tocmai lucrarea în care cei trei au excelat. Ei au folosit până la modul sublim hermeneutica și exegeza deoarece au conștientizat, ca și alții mai târziu, că așa cum zicea A. de Saint Exupery, *Sfintele Scripturi sunt adevăratele hambare ale înțelepciunii în care se află depozitată cauciunea pentru viitor a omenirii* (Cf. Citadela). Cu toate că lucrările acestora au excelat și din punct de vedere literar, cei trei, prin tot demersul lor, n-au urmărit să-și etaleze talentele literare, cu toate că le-au avut din belșug, ori să caute un scop în sine prin publicarea lor, ci marea lor prioritate a rămas aceea de a se pune în slujba misiunii sacre, de a-L face cât mai cunoscut pe Dumnezeu lumii, de a-L mărturisi pe Hristos înaintea oamenilor, de a arăta ce vrea El de la noi, de ce trebuie să luăm în foarte serios credința pe care o mărturisim și să punem în practică crezul mărturisit în biserică în vederea accederii unui număr cât mai mare de oameni în împărăția lui Dumnezeu pe care a pregătit-o cu atâta minuțiozitate pentru oameni și pentru care El a investit enorm jertfindu-și pentru propriul Fiu.

Influențele filosofiei și eticii păgâne asupra gândirii Sfântului Vasile

Lecturând atent scrierile Sf. Vasile, și de fapt și ale celorlalți doi capadocieni, nu este greu de identificat elemente din filosofia și etica platonice, de altfel regăsite în întregul sistem de gândire al creștinismului primar. Exemplu cel mai concludent ar fi lucrarea: *Ia aminte la tine însuși* (inspirată din Deuteronom

15, 9). De fapt această sintagmă este aproape identică cu binecunoscutul îndemn filosofic: *Cunoaște-te pe tine însuși!*, cu deosebirea că sfântul îi dă o interpretare etică în ideea că te îndeamnă la a-ți cunoaște propriile slăbiciuni și virtuți pe care ți le-a dat Dumnezeu, ceea ce înseamnă un permanent auto-control moral sau ceea ce părinții pustiei numeau: *trezvia minții*. Regulile monahale scrise de acel ierarh, în calitate de lider spiritual, aveau ca scop prioritar dorința de a-i mai tempera pe unii monahi cu totul neinstruiți și prea ușor de influențat de către cei cu tendințe centrifugale față de Biserică și autoritate care creau mari probleme de disciplină, și nu numai. În special în lucrarea: *Regulile mari* (vezi: întrebarea 2, răspunsul 1) afirmă că viața în această lume, mai precis trupul este conceput exact ca și în platonism adică o reală temniță pentru suflet,¹ din ale cărei lanțuri nimănui nu-i este îngăduit să se desfacă și să fugă.

Și la Sf. Grigorie de Nazianz se disting fără echivoc influențe platonice, în special în viziunea sa foarte critică față de corpul omenesc căruia îi critică slăbiciunile și defectele întocmai cum o făceau stoicii și cinicii, idei întâlnite în germene în *Phaidros* (Platon).² Când autorul se plângea într-una din *Cuvântări* că este înhămat la corp, indentificându-se desigur pe sine cu sufletul, nu face decât să recunoască indirect marea influență a filosofiei lui Platon asupra lui, care într-adevăr concepea sufletul ca pe un vizitiu care conduce și strunește trupul de pe un atelaj înaripat.³ S-ar părea totuși că nici Platon nu era chiar atât de original în ideea deoarece doctrina despre suflet și trup apare în India mai înaintea lui. În *Kata Upanishad* trupul omenesc este imaginat ca un car, intelectul (buddhi) este vizitiul, hățurile întinse sunt gândurile, iar sufletul (Atman) călătorește pe acest car pe care-l strunește cu mare greutate. De altfel, în iconografia indiană, sufletul omului este reprezentat ca un vizitiu care dintr-un car ține hățurile unui cal ce are pe trup reprezentați mai mulți ochi de om, urechi, nas și gură ce simbolizează cele cinci simțuri ale omului care sunt extrem de greu de strunit de către suflet fiindcă fiecare încearcă să poarte sufletul încotro voiește el. Interesant este că *Upanișadele* clasice din sec. VI-I î. H. sunt scrise în proză și în formă de dialog didactic aidoma dialogurilor lui Platon.⁴ Posibil că nici această coincidență nu este întâmplătoare. După cum notează Claudio Moreschini, imitația platoniciană la Sfântul Grigorie de Nyssa se reflectă cel mai bine în *Epistolele* 31,4; *Cuvântări* 7,22; *Împotriva trupului* II,1, 46, P.G. 38, 1378 derivată din *Cratylos* 400 c, *Gorgias* 493 a și *Phaidros* 250 c, numai că el știe să coboare ideile platonice la nivelul literar pentru a le face accesibile credincioșilor creștini neobișnuiți cu filosofia ori cu noțiunile

1. Vezi Platon, *Phaidros* (Opere), Vol. IV, traducere de Petru Creția, Gabriel Liiceanu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1983, p. 57; Vezi expresia sfântului: *suflet înhămat la corp*.

2. C. Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Polirom, 2009, p. 527.

3. Platon, *Phaidros*, 246a.

4. A se vedea și: *Cultură și Filosofie Indiană în texte și studii*, traducere din limba sanscrită de Theofil Simenschy, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978, p. 117-136.

abstracte.¹ Un alt mare merit al său este că știe să transpună în sens creștin gândirea păgână. De altfel meritul Părinților Capadocieni în general este că deși au avut mare admirație pentru filosofia greacă de care au fost profund influențați, cu toți au știut să o remodeleze după tiparul celei creștine și să o pună în slujba Bisericii. Din perspectiva gândirii acestor Părinți și creștinismul este o filosofie mai adevărată decât orice filosofie care însă trebuie neapărat să rodească virtuți, iar pentru a realiza virtutea Sfântul Grigorie spune că se poate apela la exemple utile chiar și din scrierile filosofilor păgâni.

Specificul capadocienilor în abordarea hermeneutico-exegetică a Scripturii, dacă nu chiar marele lor succes în această zonă, din păcate destul de neglijată de către mulți teologi, este identificarea unei oarecari armonii între Evangheliile și valorile filosofice ale elenismului.² Deși mari admiratori ai culturii elene în care s-au și format, cei trei capadocieni n-au rămas cu totul tributari elenismului în ceea ce privește stilul, formele literare ori sistemul de gândire, dar se observă clar că au fost formați la școlile elene. Meritul lor incontestabil este că au pus în valoare sistemul filosofic elen. Sfântul Grigorie de Nazianz nici nu concepea studiul Scripturii fără a parcurge mai întâi filosofia greacă. Pe de altă parte să nu se uite de contextul în care au trăit, s-au format și activat capadocienii, și fapt nu numai ei pentru veacurile de început ale Bisericii. Se știe că împăratul Iulian Apostatul a obstrucționat pe cât a putut accesul intelectualilor creștini în școlile și universitățile vremii. Să nu-și închipuie cineva că creștinii au reușit să-și întemeieze de timpuriu școli proprii. Este evident că după obținerea dreptului legal de a-și exercita nestingherit misiunea, Biserica și-a întemeiat propriile școli și s-a servit în procesul didactic, în elaborarea programei și demersul pedagogic și de incontestabila experiență a dascălilor păgâni și probabil că și acesta era un motiv pentru care se puneau un atât de mare accent pe filosofie. Interesant este că astăzi se acceptă unanim punctul de vedere al Capadocienilor, privind valoarea filosofiei pentru abordarea dogmatică, exegetică și catehetică dar nu mai încurajează nimeni studierea filosofiei în școlile teologice. Așa cum observa A. Meredith, Sf. Grigorie de Nyssa afirma că creștinul care a acceptat Evanghelia și cu atât mai mult exegetul ori catehetul care are a o înțelege mai întâi pentru sine și după aceea a o face inteligibilă și altora nu se poate detașa complet de filosofie, în cazul lui de ce a lui Platon deoarece îi era foarte tributar aceluia așa cum se poate ușor observa în doctrina sa despre Dumnezeu, problema răului, a liberului arbitru și chiar a întrupării.³ Că sunt simpatizanți și tributari culturii și filosofiei grecești reiese chiar din terminologia utilizată de ei în abordarea dogmatică a unor teme. Ei au totuși meritul că abordarea lor este într-o nouă manieră și cu un totul alt scop. Spre exemplu, Cludio Moreschini în volumul intitulat *Istoria filosofiei patristice*, sesizează intențiile pedagogice ale marelui Vasile, și evident,

1. Claudio Moreschini, *op. cit.* p. 528.

2. Anthony Meredith S.J., *Capadocienii*, traducere din limba engleză de Pr. Constantin Jinga, Editura Sophia, București, 2008, p. 10.

3. Idem, *op. cit.*, p. 184.

ca și Clement Alexandrinul, are în vedere o pedagogie cu valențe predominant creștine. Practic el a pus filosofia în slujba misiunii Bisericii dar nu înainte de a proceda la un fel de epurare a unor concepții și practici care contraveneau principiilor creștine și care își găsiseră un puternic suport filosofic (a se vedea maniheismul și astrologia). Asemenea unei albine care-și extrage cu multă abilitate elementele nutritive din polenul florilor pentru prepararea mierii, Sf. Vasile a selectat din platonism și stoicism doar ceea ce se preta la doctrina Bisericii și principiile creștine și devenea util pentru morala creștină.¹ Dar nu s-a limitat doar la cele ce țin de morala creștină, ci a împrumutat și anumiți termeni ca să explice, spre exemplu, din punct de vedere dogmatic raporturile intratrinitare. Spre exemplu, Sfântul Vasile, într-un mod mai accentuat în lucrarea *Împotriva lui Eunomiu I*, 9, 5327, a împrumutat de la stoici noțiuni precum: substanță, calități, mod de existență, relații, etc. Noțiunea de *substanță* definită cu termeni aristotelico-stoici: *ousia* și *hypokeimenon* = substanță pentru lumea materială, constituie materialul din care sunt alcătuite toate ființele.

Cu toate că au fost formați la școlile de prestigiu ale vremii în care un loc de frunte îl ocupa filosofia, cei trei capadocieni, au folosit cunoștințele dobândite exclusiv în slujba misionară a vestirii Evangheliei. Pe planul pastoral-misionar dintre ei cel mai mult s-a remarcat Sf. Vasile care predicat foarte mult în calitate de episcop și a scris o seamă de Omilii biblice (*Hexaïmeronul* = cele șase zile ale creației; *Omilii la Psalmii*: 1, 7, 14, 18, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 49, 61 și 104) sau comentarii la unele texte biblice (Isaia, Proverbe), iar cele ce nu aveau legătură directă cu textul sacru, cum ar fi: *Scrisori*, *Despre primul om*, *Despre post*, *Euharistie*, *Botez*, *Pocăință*, autorul le-a găsit o foarte solidă fundamentare biblică. Scopul unei astfel de abordări era vădit acela de a demonstra că lucrarea Bisericii este continuarea misiunii lui Hristos-Fiul lui Dumnezeu care le-a vorbit oamenilor prin Scripturile Vechiului Testament pe care sfântul le considera un fel de preistorie a creștinismului.² Sfinții în cauză n-au scris pentru a-și etala cunoștințele asimilate în înaltele școli ale vremii și nici pentru a concura cu scriitorii păgâni ai vremii, ci aidoma marelui Moise despre care se spune că *a scris pentru a ne face mai religioși, iar nu pentru a ne face mai savanți*, au scris și interpretat Scriptura pentru a-și motiva credințioșii Bisericii pe care o conduceau ca ierarhi în vederea lucrării poruncilor Sfintelor Scripturi și în primul rând a trăirii Evangheliei. Ei erau totuși conștienți de înclinarea omului spre satisfacerea nevoilor cotidiene și imediate și de neglijarea aproape totală a trăirii Evangheliei. Constatarea Sf. Vasile este foarte actuală când, raportându-se la momentul căderii în păcat, scrie: *Omul a ales plăcerea părută ochilor trupești înaintea frumuseții sufletești și săturarea pântecelui a crezut-o mai prețioasă decât bucuriile sufletești*.³

1. Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 505.

2. Pr. Nicolae Neaga, „Vechiul Testament în preocupările Sfântului Vasile”, în vol. *Studia Basiliana*, II, *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1630 de ani*, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 240.

3. *Sfântul Vasile cel Mare*, traducere de Iosif, mitropolit primat, București, 1898, p. 425.

Biblia era un inepuizabil izvor de inspirație și instrument de lucru pentru Sfinții Capadocieni, atât când abordau teme ce țineau strict de dogmele Bisericii cât și subiecte mai simple pentru edificarea religios-morală a credincioșilor, iar recurgerea la textul sacru inspirat este atât de frecventă și constantă încât găsim mii, zeci de mii de citate biblice în lucrările lor. Spre exemplu, în *Hexameronul* Sf. Vasile recurge de peste două sute de ori la textul biblic. Subliniem acest aspect întrucât se impune atragerea atenției că în multe lucrări teologice moderne se vede o ignorare aproape voită a textului sacru. Mulți teologi și exegeți chiar de notorietate ai Bisericilor se citează conștiincios unii pe alții iar Biblia este lăsată de o parte ca și când ar fi pentru ei superfluă ori chiar depășită.

Exegeza capadocienilor, dacă ne-am referi doar la ei, are ca obiectiv îmbunătățirea cu orice preț a vieții religioase, punerea de acord a voinței omului cu voia lui Dumnezeu. Când vrea să condamne vicile și să laude ori să încurajeze virtuțile, un sfânt precum Vasile recurge tot la textul biblic: *Cine ajută pe un om necăjit, zicea el, îl împrumută pe Dumnezeu, dar cine ajută pe vagabonzi și pe oamenii stricați, aruncă pomana la câini*.¹ Spre deosebire de exegeza modernă căreia nu-i lipsește deloc calitatea din punct de vedere științific, cea a capadocienilor, și ne referim iarăși în primul rând la Sf. Vasile, are o țință clară, evidențierea caracterului spiritual al Scripturii și schimbarea sufletelor cărora li se adresează, iar nu satisfacerea curiozității științifice. Cel puțin aceasta rezultă din recomandarea pe care o făcea credincioșilor: *Eu o îndemn, scria Sfântul Vasile, unei credincioase, să-și petreacă viața în meditarea cuvintelor dumnezeiești ale Domnului, pentru ca sufletul ei să se hrănească din învățătura Sa mântuitoare*.² Dacă deci sfântul era convins că Scriptura a fost scrisă exclusiv spre zidirea și desăvârșirea sufletelor noastre,³ este evident că și exegeza sa nu putea urmări decât același scop. Se știe că aghiografii când aveau de transmis un mesaj mai dificil de înțeles de ascultători îl completau cu multe imagini, acte simbolice, comparații, figuri de stil etc., ei bine, și Sfinții Părinți comentatori și exegeți ai Scripturii procedau la fel. Explicând și comentând Scriptura pentru comunitățile de credincioși peste care erau păstori, aveau ca obiectiv exclusiv convertirea la credința creștină și sedimentarea acesteia, exegeza lor fiind pusă deci în serviciul Bisericii. Se poate spune așadar că exegeza marelui ierarh Vasile are un caracter prin definiție eclesial pentru că se face într-un cadru liturgic, el adresându-se mai întâi verbal credincioșilor

-
1. *Omilia Sfântului Vasile în timp de secetă și foamete* (P.G. XXXVIII), apud Teodor Bodogae, „Prezența Bisericii în nevoia vremii”, Sibiu, 1947, p. 8.
 2. Vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisoarea 296, Unei văduve* (P.G. XXXII, 968; Y. Courtonne: Saint Basile, *Lettres*, vol. III, trad. Y. Courtonne, Paris, p. 171), apud Pr. Mircea Basarab, *Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sfântului Vasile cel Mare*, în vol. *Studia Basiliana*, II, 2009, p. 255.
 3. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a IX-a, Despre cele de pe uscat*, I, în: *Scrieri*, partea întâia, *Omilia la Hexameron, Omilia la Psalmi, Omilia și cuvântări*, traducere, introducere și note de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986, p. 171.

pentru a-i ajuta să înțeleagă mai ușor mesajul biblic ca să-l și pună în practică. Sfinții se străduiesc să-i convingă pe credincioși, pe preoți și pe monahi de utilitatea pentru viață a Scripturii. Sfinții vorbeau ca unii care era în slujba lui Hristos și de aceea nu căutau succesele personale în arta oratoriei, dar nu încetau vreodată a învăța. Erau conștienți de marea responsabilitate pe care și-au asumat-o odată cu arhieria. Menirea arhieriei este aceea de a învăța, cu scopul de a-i întoarce pe oameni de la păcat pe calea virtuților. Își însușiseră punctul de vedere al profetului Iezechiel care-l asimilează pe profet cu un străjer pus de Dumnezeu ca să dea de știre de unde vine marea primejdie, se subînțelege a păcatului și a morții. Acela zicea ; *Tu (profet, arhieriu ori preot) ca purtător de cuvânt al lui Dumnezeu, când Eu voi zice păcătosului ; „Păcătosule, vei muri” ! și tu nu-i vei grăi nimic ca să vestești pe păcătos să se abată de la calea lui, atunci păcătosul acela va muri pentru păcatele sale, iar sângele lui îl voi cere din mâna ta. Iar dacă tu ai vestit pe păcătos să se abată de la calea lui, și el nu s-a abătut de la calea lui, atunci el va muri pentru păcatele lui, iar tu ți-ai scăpat viața* (Iezechiel 33, 8-10). Conștiința datoriei sacerdotale i-a determinat pe unii să nu alerge după preoție ori arhierie, ci dimpotrivă să o evite pe cât era posibil, însă, din momentul asumării, simțul datoriei le-a dinamizat întreaga activitate misionară și exegetică. În opinia Sfântului Vasile, Scriptura este a Duhului și de aceea cel ce vrea să o explice și s-o interpreteze corect se impune să fie și al un om al Duhului adică să fie asistat de Duhul Sfânt.¹ Fiind lucrarea Duhului Sfânt, Scriptura oferă fiecărui om credincios asemenea unui spital obștesc doctoria adecvată bolii sufletești de care suferă.² Dintre cei trei, s-a remarcat Sf. Vasile printr-o atracție cu totul aparte pentru Biblie, în special Geneza și cartea Psalmilor, din care ne-a lăsat omilii la doar 14 Psalmi pe care i-a selectat, nu se știe după ce criterii, spre a-i comenta. Pe aceștia de fapt nu i-a comentat în stilul unui comentariu exegetic modern ce dispune de tot arsenalul filologic și al aparatului critic pentru a satisface toate exigențele științifice, ci el s-a axat mai ales pe omilii în vederea lecturării lor de către credincioși și cu scopul vădit de a le da o aplicare imediată la viața personală. Apelând la elementele artei oratorice elene, sfântul Vasile, ca de altfel și ceilalți mari ierarhi ai vremii cu conștiință misionară, și-a perfecționat până la sublim arta de a vorbi în public. În ceea ce privește stilul și conținutul omiliilor sale, acestea nu sunt deloc străine de cele ale rabinilor iudei fiind legate direct de promovarea credinței monoteiste, a eticii și moralei, fără a neglija însă și problemele sociale ale timpului,³ sclavia, sărăcia, împrumutul, cămătăria, cerșetoria, etc. De fapt esența omiliilor Sf. Vasile consta nu neapărat doar în contactul viu și direct cu publicul credincios, ci și în identificarea nevoilor spirituale ale oamenilor. Majoritatea lucrărilor ce ne-au parvenit de la capadocieni sunt

1. *Omilia II la Hexaimeron*, 1, trad. de Pr. D. Fecioru, p. 84.

2. *Omilie la Psalmul I*, p. 183.

3. „Omiletică”, în : *Dicționar Enciclopedic de Iudaism*, traducere de Viviane Prager, C. Litman, Țicu Goldstein, *Schiță a Istoriei Poporului Evreu*, Editura Hasefer, București, 2001, p. 582 ; *Enciclopedia Iudaismului*, redactor coordonator Geoffrey Wigoder, traducere de Radu Lupan și George Weiner, Hasefer, București, 2006, p. 492.

rezultatul activității oratorice, iar fixarea în scris s-a realizat abia mai târziu. Nu este exclus ca Biserica să fi preluat de la poporul iudeu, prin intermediul sinagogii, ce a beneficiat de o foarte veche tradiție în acest sens, începuturile ei regăsindu-se chiar în cartea *Deuteronom*, în cunoscutele îndemnuri pe care Moise le-a dat israeliților înainte de a părăsi această lume, ca să nu mai vorbim de cartea *Ecclesiastului* care se și tâlcuiește *Predicatorul* sau *Cel care vorbește într-o adunare*. Capadocienii sunt deci un fel de continuatori ai tradiției iudaice în cele ce privesc interpretarea Scripturii.

Revenind la omiliile la Psalmi, subliniem că deși sunt comentați doar 14 din cei 150, subliniem că prin comentariile făcute autorul îl poartă efectiv pe cititor prin întreaga Psaltire din care citează abundant. Să nu uităm că, deși pe vremea aceea Biserica nu dispunea de concordanțe biblice care să-l ajute pe exeget, ca astăzi, cu toate acestea, el citează din Biblie nu mai puțin de 743 de ori pentru doar 14 Psalmi. Se folosește de acele citate ca să extragă din textele Sfintei Scripturi învățături de folos, mângâieri, muștrări, încurajări, îndemnuri menite a-l pune pe gânduri pe ascultător, a-l determina să ia noi decizii, de a trezi noi speranțe și a-i îndruma pe credincioși pe tumultuoasele cărări ale vieții¹ și de aceea ei pot fi definiți cu adevărat clasicii teologiei și ai exegezei creștine.

1. Pr. Dumitru Belu, „Activitatea omiletică a Sfântului Vasile cel Mare”, *Mitropolia Ardealului*, nr. 1-3/1979, p. 45-46.

NICU DUMITRAȘCU

Sfântul Vasile cel Mare în Armenia

[o misiune surprinzătoare primită
din partea împăratului Valens]

Misiunea Sfântului Vasile cel Mare în Armenia stă încă sub semnul incertitudinii. Nu în ceea ce privește scopului ei, ci mai degrabă în ceea ce privește aria ei de desfășurare. Să fi fost vorba despre Armenia Mare sau despre Armenia Mică? De-a lungul timpului ipotezele au alternat, mandatul imperial rămânând până astăzi unul extrem de controversat.

Armenia Mare sau Armenia Mică?

Pe de o parte, dacă luăm în considerare faptul că Sfântul Părinte, într-una dintre scrisorile sale¹, își pune speranța într-un ajutor venit din partea unor „oameni evlavioși și înțelepți, care vorbesc limba localnicilor”, pentru îndeplinirea misiunii primite, s-ar face neîndoielnic referire la partea mai puțin romanizată a Armeniei, adică la Est de Eufrat, unde se află Armenia Mare. Această ipoteză ar putea fi susținută și de faptul că generalul Terențiu, care a avut un rol important în pregătirea misiunii Sfântului Vasile în aceste teritorii, pare a fi practic împuternicitul împăratului Valens pentru întreaga Armenie, nu doar pentru o parte a ei.² Mai ales, dacă ținem seama de faptul că el este cel care l-a repus în funcție pe regele Pap, în 370, sau, în fruntea unei armate formate din 12 legiuni, l-a obligat pe Sauromace, regele Georgiei, să părăsească teritoriul Armeniei, pe care acesta îl ocupase prin forță.³

Pe de altă parte, există opinia potrivit căreia, atunci când vorbesc despre Armenia, scriitori bisericești greci înțeleg în general Armenia Mică, la vest de

1. *Epistola 99*, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, vol. 12, traducere, introducere, note și indici de Preot Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Preot Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, 1988, p. 277-281.

2. *Ibidem*, p. 277, n. 1.

3. *Ammianus Marcellinus*, Loeb edition in three volumes by J.C. Rolfe, Cambridge, Mass., 1935-1940 (reprinted 1956-1957), 27.12.16.

Eufratul de Sus.¹ Această din urmă ipoteză pare a fi susținută și de poziția geografică a cetăților Nicopole și Satala, în Armenia Mică, acolo unde episcopul Cezareei s-a implicat activ în rezolvarea problemelor eparhiei respective.²

Cert este că activitatea religioasă în Armenia, fie că este vorba despre Armenia Mare sau Armenia Mică, poartă amprenta interesului politic pe care îl avea Valens în acea provincie în perioada anilor 370-374. De aceea, de multe ori este destul de dificil să armonizezi informațiile din documentele imperiale cu cele din documentele armene, cele din urmă fiind probabil mai demne de încredere.

Sursele armene tind să prezinte istoria veacului al IV-lea a țării lor ca una a conflictelor permanente între regii eretici și liderii credincioși care promovau o învățătură dreaptă, conformă hotărârilor primelor două sinoade ecumenice, dintre care cel mai important, în acest context, este Nerses cel Mare.³

În același timp, trebuie menționat faptul că relația dintre episcopul de Cezareea și Nerses este una cu totul specială pentru acele vremuri, mai ales dacă ținem seama de poziția politică extrem de fragilă a Armeniei, între imperiul roman și cel persan. E greu de știut dacă într-adevăr cei doi erau atât de apropiați,⁴ sau, pur și simplu, autorul vrea să treacă în plan secund persoana lui Eustațiu de Sevasta, „mărul discordiei” între Sfântul Vasile și episcopul Teodot, care pare să fi constituit de fapt modelul și sursa de inspirație a activităților caritabile și ascetice atât pentru Sfântul Vasile în Capadocia, cât și pentru Nerses în Armenia.⁵

1. Vezi: N. Garsoian, „Nerses le Grand, Basile de Césarée et Eustathe de Sébaste”, *Revue des études arméniennes*, N.S, XVII, 1983, p. 141, n. 29.
2. Cf. *Epistola 99*, IV, p. 280-281; vezi: N. Garsoian, art. cit., p. 153, nota 57, unde se precizează că problema limbajului nu poate fi decisivă într-o asemenea controversă, mai ales că, de exemplu, la un secol distanță de evenimentele respective, în veacul al V-lea, un episcop își cerea scuze împăratului pentru imperfecțiunile limbii sale.
3. Existența unor opinii diferite în chestiuni de credință între conducătorii politici și cei religioși ai Armeniei ar putea fi rodul asimilărilor culturale și religioase la care a fost supusă populația în secolul al V-lea din partea perșilor (vezi: N. Garsoian, „Politique ou Orthodoxie? L'Arménie au quatrieme siecle”, *Revue des études arméniennes*, NS., 4, 1967, p. 301, n. 20; P. Peeters, „L'intervention politique de Constance II dans la Grande Arménie, en 338”, *Recherches d'Histoire et de Philologie Orientales*, vol. I, Subsidia Hagiographica 27, Brussels, 1951, p. 222-250).
4. Există părerea că Sfântul Vasile ar fi participat chiar la hirotonirea lui Nerses ca episcop, lucru care s-ar fi întâmplat cu 10 sau 20 de ani înainte de propria-i hirotonire (Cf. N. Baynes, „Rome and Armenia in the Fourth Century”, *English Historical Review*, XXV, 1910, p. 625-643).
5. N. Garsoian, *Nerses le Grand...*, p. 158-161, încearcă să facă o distincție între instituțiile de asistență socială înființate de Sfântul Vasile în cetăți, constituite într-o adevărată rețea urbană, cu o activitate laborioasă și controlată în cea mai mare parte de însuși întemeietorul ei, și cele înființate de Nerses, de mai mică amploare, localizate în spațiul rural, chiar în locuri aproape pustii. S-ar putea ca autoarea respectivă să facă un comentariu cu o intenționalitate destul de generală pentru că așezămintele vasilieni nu au vizat doar lumea urbană, iar unele dintre ele, deși nu erau sub directul său control, beneficiau de binecuvântarea și sprijinul său necondiționat (vezi: *Epistolele 142 și 143*, în *col. și vol. cit.*, p. 330-331). Ceea ce este interesant este faptul că lui Nerses nu i s-a cerut niciodată să se dezică de prietenia cu Eustațiu de Sevasta, așa cum s-a întâmplat în cazul Sfântului Vasile.

Correspondența Sfântului Vasile referitoare la problemele bisericești din Armenia

Nu știm dacă el va fi avut inițial o misiune care să se extindă în toate teritoriile armene, dar în ceea ce privește Armenia Mică, aici s-a implicat cu certitudine, corespondența sa incluzând câteva scrisori care aduc un plus de lumină, atât cu privire la pericolul arian care pândea unitatea Bisericii respective, cât și la intervenția directă a Sfântului Vasile pentru încetarea oricăror abuzuri săvârșite de episcopii loiali lui Eustațiu de Sevasta sau regelui Pap.

De exemplu, în *epistola 120*, se arată că el îi trimite episcopului Meletie de Antiohia, probabil pe la anul 375¹, prin intermediul unui preot *Simplicios*, un memoriu care, după ce ar fi fost sancționat și completat de acesta, ar fi revenit la expeditor, urmând să fie trimis, împreună cu semnăturile tuturor celor cu care el era în comuniune², episcopilor din Apus.³

Dincolo de aceste demersuri, conforme cu politica sa bisericească generală, care a vizat întotdeauna păstrarea unității bisericești, în această scrisoare Vasile spune ca Antim de Tiana l-a hirotonit ca episcop pe un anume Faust, „cel care este împreună cu Papas”, și i-a luat locul lui Ciril, aducând Armenia într-o stare de schismă.

În *epistola 121*,⁴ Vasile trimite aceleași vești și episcopului Teodot. Faust venise la el pentru hirotonire având cu sine o scrisoare de la un ‘Papa’, dar cum episcopul Cezareei solicitase o recomandare de la Teodot și de la alți episcopi, Faust a renunțat să aștepte și a găsit „înțelegere” la Antim.

În *epistola 122* adresata diocezei lui Pimenius, episcop de Satala, Vasile explică de ce n-a dat o scrisoare armenilor – adică lui Faust și prietenilor lui – care ar fi trecut prin dioceza lui Pimenius în drumul lor spre casă. Raționa-

-
1. Credem că datarea acestei scrisori (la fel ca și a celorlalte care vizează Armenia, 121 și 122) trebuie să se situeze în jurul anului 375 și nu 372 (așa cum susține N. Garsoian, *Nerses le Grand...*, p. 158) sau 373 (Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisori*, în *col. și vol. cit.*, p. 300) din mai multe motive, și anume: tocmai în acea perioadă (372-373) lupta pentru jurisdicție între cele două provincii capadociene atinsese punctul cel mai fierbinte, iar din textul propriu-zis al epistolelor reiese că episcopul de Cezareea se împăcase cu Antim, rivalul său și beneficiarul politicii ariene duse de Valens; apoi, este cu totul inexplicabilă această intervenție necanonică pe teritoriul lui Nerses, încă în viață, din partea unui diplomat și prieten ca Sfântul Vasile.
 2. Ierarhilor răsăriteni.
 3. Sfântul Vasile mai încercase să-i atenționeze pe episcopii apuseni cu privire la pericolul arian trimițându-le și alte scrisori, însă nu primise nici un răspuns.
 4. Încă o dovadă că scrisorile amintite mai sus (vezi *supra* n. 9) au fost redactate cel mai probabil în primăvara anului 375, în martie, este începutul acesteia: „Iarna e aspră și atât de multă zăpadă s-a depus încât nu te poți mângâia ușor nici prin scrisori”. La momentul scrierii ei avusese loc vizita lui Faust în Cezareea și hirotonirea lui de către Antim.

mentul este același. Prestigiului lui Vasile îi fusese adus un afront prin hirotonirea realizată de Antim. Antim este descris ca un nobil în toate privințele și care avusese un rol important în stabilirea păcii în zonă, deși nu este imposibil ca tonul și cuvintele lui Vasile să aiba o nuanță ironică.

Corelând informațiile cuprinse în aceste trei scrisori vasilene cu cele din istoria lui *Faustus de Byzance*¹ am putea crea o imagine plauzibilă a răcirii relațiilor dintre Bisericele din Capadocia și Armenia în anul 375². Se pare că totul a plecat de la dezacordul arhicunoscut dintre Pap, regele Armeniei, și Nerses cel Mare, conducătorul bisericesc al acestei provincii. Sursele vechi armene susțin chiar că Pap, supărat pe atitudinea critică a lui Nerses, ar fi ordonat în secret otrăvirea acestuia, intenționând să-l înlocuiască cu un ierarh fără personalitate, Iousig, ușor de convins să urmeze întrutotul politica bisericească trasată de rege. Biserica Armeniei se declară autocefală, însă adevărul este că ea va traversa o perioadă de mari tulburări interne, ajungând să se divizeze, pentru ca după doar șase ani, în 385, odată cu anexarea țării de către perși (în proporție de 4/5) și bizantini (1/5),³ să joace un rol mai degrabă decorativ în procesul păstrării unității poporului său. Arhiepiscopul din Cezareea Capadociei s-a socotit obligat să intervină și să încerce să treacă sub suzeranitatea sa cele mai multe dintre scaunele episcopale care fuseseră până deunezi supuse lui Nerses cel Mare.

Moartea celui care fusese un prieten, sau cel puțin un adevărat susținător al aceleași politici religioase pe care o ducea Vasile, l-a făcut pe cel din urmă, ținând cont și de împrejurările în care ea s-a petrecut, să socotească numirea succesorului său, în persoana lui Faust, drept uzurpare, iar pe rege un adversar al adevărului.

Atitudinea Sfântului Vasile cel Mare a rămas totuși învăluită în mister, presupunerile constituind și astăzi singurele „elemente” pe care le avem.

-
1. Faustus de Byzance, *Bibliothèque Historique* (introduction et traduit pour la première fois de l'Armenien en français par Jean-Baptiste Emine), în „Collection des Historiens Anciens et Modernes de L'Arménie”, III-VI, tome I et II, 2ème édition, Lisbonne, 2001, p. 201-310. Aici, V, 24, 25 și 29.
 2. Ruptura dintre cele două Biserici, cea din Cezareea Capadociei și cea a Armeniei, trebuie să fi avut loc, cel mai probabil, în anul 375 pentru că deja la sfârșitul anului 374 Pap nu mai era rege (Cf. R.H. Hewsen, „*Succesors of Tiridates the Great*”, *Revue des études arméniennes*, N.S., XIII, 1978-1979, p. 125) și, în consecință, moartea lui Nerses nu poate fi plasată după această dată [așa cum eronat este notată ea la Pr. Prof. Univ. Dr. Ioan Rămureanu (și colaboratorii) *Istoria Bisericească Universală*, vol. I (1-1054), București, 1987, p. 274].
 3. Vezi: *Istoria Bisericească...*, p. 274.

Faust și „Pap” sau Faust și „Papa”?

Identitatea acestui Faust a rămas o enigmă datorită faptului că numele lui apare în împrejurări care par a nu se putea conjuga în nici un fel.¹ De exemplu, o persoană cu numele Faust apare în istoria lui *Byzance* cu trei ocazii diferite : la hirotonia lui Nerses întru diacon², la înmormântarea lui³ și, de asemenea, în calitate de fost coordonator al activității de asistență socială în vremea aceluiași episcop în Armenia, încă în putere la sfârșitul veacului al IV-lea.⁴

Mai concret, pare puțin plauzibil că acel Faust care a participat la hirotonirea lui Nerses întru diacon să fie unul și același cu cel care a fost la înmormântarea lui. Mai degrabă am putea presupune că există o probabilitate mai mare în identificarea celui din urmă cu cel care se ocupa de supravegherea întregii opere caritative a marelui ierarh armean. Oricum rămânem doar în zona supozițiilor.

Se pune totuși întrebarea : De ce ar fi refuzat Vasile să-l hirotonească pe Faust dacă el era în mod real candidatul favorit al lui Pap în scaunul episcopal deținut de până de curând de o personalitate de talia lui Nerses, un apărător recunoscut al ortodoxiei niceene ? Nu cumva Sfântul Vasile știa foarte bine cine l-a susținut și cine l-a trimis pentru hirotonire pe acest Faust, indiferent cine era el ? Și că, de fapt, nu Pap ar fi fost în spatele acestei manevre, pentru că el a vehiculat un alt nume, Iousig, ci Papa, care ar putea fi identificat cu o altă persoană, destul de influentă și puternică atât în mediul religios, cât și în cel politic.

Din sursele armene aflăm că Faust, cel care supraveghea instituțiile de asistență socială ale lui Nerses, avea un frate anahoret, care duce o viață de reclusiune.⁵ Dacă ținem cont de locația geografică am putea presupune că Faust și fratele său ar fi fost în zona de influență spirituală a lui Eustațiu de Sevasta,⁶ știut fiind faptul că acesta din urmă era cunoscut ca un monah cu o viață ascetică riguroasă, fapt care îi și atrăsese supra-numele de Papa.

1. Apoi, dacă cineva ar dori să facă o apropiere între Faust și Iousig, gândindu-se că urmașul lui Nerses ar trebui să fie tocmai „protejatul” lui Pap ar avea de înfruntat o identitate etimologică greu de stabilit, pentru că nu există nici cea mai mică apropiere între cele două nume.

2. *Faustus Byzance, op. cit.*, IV, 3.

3. *Ibidem*, V, 24.

4. *Ibidem*, VI, 5-6.

5. *Ibidem*, V, 29.

6. În sprijinul acestei supoziții vine și posibilă origine a lui Faust în Armenia Mare, deci într-un context geografic unde Eustațiu deținea controlul. Sfântul Vasile începe epistola către Pimenios, episcopul de Satala, în felul următor : „E drept că ai cerut să-ți trimit scrisori de la episcopii din Armenia, când urmau să treacă prin orașul tău unii dintre participanți la sinodul de acolo” (*Epistola 122*, în *col. și vol. cit.*, p.301). Satala era în extrema nord-estică a Armeniei Mici. Fusese ridicată prima oară ca oraș de frontieră de către Traian ca să găzduiască „Legiunea a XV-a Apollinaris”(pentru detalii vezi : A.H.M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 2nd edition, 1971, p.171). Ca atare, dacă cineva era nevoit să treacă prin această cetate ca să se întoarcă acasă din Cezareea, înseamnă că acest „acasă” ar trebui să fie undeva mai spre est, adică în *Armenia Mare*.

Aceasta ar putea explica într-o anumită măsură reținerea lui Vasile în a-l hirotoni și, totodată, apelul pe care l-a făcut către Teodot, care ar fi trebuit să cunoască mai multe amănunte despre relația dintre episcopul de Sevasta și cei doi frați. Se prea poate, totodată, ca Sfântul Vasile să nu fi dorit să-l ofenseze din nou pe Teodot.

El avea un mandat imperial pentru organizarea vieții bisericești armene, însă nu credem că mergea până acolo încât să fie implicat în însăși succesiunea la patriarhatul Armeniei. El respecta pur și simplu termenii misiunii sale, încercînd să aplaneze conflictele declanșate și să hirotonească episcopi, în consens cu Teodot, care să apere învățătura cea dreaptă a Bisericii. În mod cert, el ar fi fost mult mai indignat de întâlnirea cu Faust dacă ar fi știut că are în față candidatul favorit al unui rege, bănuind de a fi fost implicat în uciderea lui Nerses. Dar, fie că nu cunoștea acest fapt, în cazul în care Pap ar fi unul și același cu Papa, fie că el avea în vedere mai degrabă relația acestuia cu Eustațiu pe care îl știa cu supra-numele *Papa*, față de care avea un respect și pe care încerca să-l facă să se depărteze cât mai mult de fracțiunile ariene, a avut o poziție foarte rezervată și circumspectă.

Speculația că Pap ar fi fost una și aceeași persoană cu Papa din *epistola 120* s-a bazat pe faptul că Faust trebuia să fi fost susținut în intenția sa de o persoană foarte puternică, dar și pe apropierea până la reducere a celor două nume,¹ însă ea este departe de adevăr. Mult mai plauzibilă este identificarea lui Papa cu Eustațiu de Sevasta. Atât pentru că un ierarh de talia și cu abilitățile lui ar fi fost mai potrivit, în condițiile în care asupra regelui Pap planau bănuiele unei crime comandate împotriva lui Nerses, să-l trimită pe Faust pentru a fi hirotonit de Antim de Tiana, fără aprobarea celorlați clerici armeni, așa cum prevedeau canoanele în vigoare, cu scopul de a-l îndepărta pe Ciril, un opozant al lui însuși, cât și pentru că, în felul acesta, își manifesta independența față de episcopul Cezareei, un adversar greu de controlat.

Considerații finale cu un mare grad de probabilitate

Misiunea încredințată Sfântului Vasile de către împăratul Valens privea nu doar Armenia Mică, ci întreg teritoriul armean, iar perioada vizată trebuie să fi fost 373-374.

Din multe și variate motive acțiunile episcopului de Cezareea n-au depășit Satala, în Armenia Mică, așa cum el însuși îi spune lui Terențiu, cel care i-a organizat și „supervizat” misiunea, în *Epistola 99*.

1. Vezi: L. Duchesne, *The Early History of the Church*, vol. II, 1924, p.324, nota 4. Pe de altă parte, dacă datăm scrisorile respective cu anul 375, ceea ce este foarte posibil (vezi supra-nota 12) atunci ele ar fi avut alt expeditor pentru că Pap era deja mort atunci. Totul rămâne la stadiul de ipoteză pentru că, date fiind dificultățile de comunicare existente la acea vreme, n-ar fi fost deloc imposibil ca epistolele să fi fost redactate în toamna anului 374, și să ajungă la destinatar în primăvara următoare!

Pap nu este una și aceeași persoană cu „Papa”, toate informațiile ducând mai degrabă la o identificare a acestuia din urmă cu Eustațiu, episcopul de Sevasta.

Faust este „protejatul” lui Eustațiu, pregătit să slujească aceluiași interese, fapt dovedit și de hirotonirea sa de către Antim de Tiana, cel care fusese beneficiarul divizării episcopiei de Cezareea de către Valens.

De aceea, nu este surprinzătoare atitudinea marelui Vasile în fața unei situații quasi-paradoxale, și anume: primește un mandat imperial potrivit căruia trebuia să organizeze Biserica Armeniei, având aparent puteri nelimitate, dar este nevoit să ia aproape toate deciziile împreună cu Teodot (care se va dovedi un partener echivoc și oscilant) și, în același timp, se confruntă cu o dezvoltare a axei semiariene: Eustațiu de Sevasta-Faust-Antim de Tiana-Valens.

VASILE NECHITA

Centralitatea lui Hristos în Sfânta Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare

Întreaga predică apostolică era axată pe predicarea lui Hristos-Mesia cel așteptat și proorocit de profeții Vechiului Testament. De aceea, Noul Testament oglindește această *centralitate a lui Hristos* – Logosul Creator și Mântuitor, ea fiind confirmată și de primele „mărturisiri de credință”, de care amintea fericitul întru adormire Patriarhul Iustin Moiescu, „un recunoscut profesor de Teologie biblică al Bisericii noastre străbune”¹ – întâlnite în scrierile pauline: „Întâi despre moartea Mântuitorului pentru păcatele noastre, vestită mai dinainte de prooroci în scrierile lor și dovedită prin îngropare ; apoi, despre Învierea cea de-a treia zi, vestită deopotrivă de prooroci în scrierile lor și adevărată prin arătările Mântuitorului în fața Apostolilor Săi”².

Așadar, așa cum spune John Behr, *centralitatea lui Hristos*, oglindită în Noul Testament – dar și în întreaga Sfântă Scriptură –, constă în „contemplația persoanei și a lucrării lui Hristos”, ceea ce „reprezintă miezul neschimbat al teologiei creștine”³, fapt reliefat atât în predicarea Evangheliei, cât și în cultul creștin din primele veacuri ; multe dintre formele liturgice – ca și mărturisirile de credință baptismale în formă incipientă – fiind redată de epistolele pauline și cele sobornicești. De aceea, în prezentarea *centralității lui Hristos* nu putem ignora aceste aspecte, pe care din păcate critica modernă și postmodernă – cu binecunoscuta sa deconstrucție a textului scripturistic – le ignoră tocmai în numele pretenției „de a restitui sensul real, original al textelor biblice”⁴.

Textul scripturistic nu este doar un text literar sau istoric, ci în primul rând unul cultic, dacă ținem cont de faptul că scrierile pauline și cele sobornicești se

-
1. Pr. prof. univ. dr. Vasile Nechita, „Centralitatea lui Hristos oglindită în Sfânta Scriptură și actualitatea ei pentru misiunea Bisericii azi”, în *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie, izvoare ale vieții veșnice*, ediție îngrijită de Pr. lect. dr. Mihai Vizitiu, Ed. Trinitas, Iași, 2008, p. 137.
 2. Patriarhul Iustin, *Pentru pacea a toată lumea....Omilii arhieresti la Nașterea și Învierea Domnului*, Ed. Episcopia Argeșului și Muscelului / Anastasia, București 2004, p. 85.
 3. John Behr, *Formarea teologiei creștine*, vol. I: *Drumul spre Niceea*, trad. de G. Neamțu, Ed. Sophia, București, 2004, p. 303.
 4. Diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, vol. I: *Canonul apostolic al primelor veacuri*, Ed. Deisis /Stavropoleos, Sibiu, 2008, p. 81.

lecturau și se lecturează în cadrul slujbelor, dar și de aceea că nu întâmplător în conținutul lor se regăsesc multe dintre formulele liturgice, și dintre mărturisirile de credință în formă incipientă sunt redată în aceste scrieri. Iată de ce o reconsiderare a scrierilor biblice în general și a celor nou-testamentare în special se impune în vederea adâncirii înțelesului pe care-l are oglindirea *centralității lui Hristos* în actele liturgice ale comunităților creștine din primele trei veacuri, Sfânta Liturghie în acest sens fiind axa centrală sau coloana vertebrală a întregii vieți sacramentale a Bisericii lui Hristos, fără de care nu putem acorda atenția cuvenită sensului eshatologic al vieții creștine, oglindit de Apocalipsa Sfântului Ioan Evanghelistul.

Prin *centralitatea lui Hristos* înțelegem că „nu Scripturile Îl explică pe Hristos, ci Hristos Cel răstignit și înviat explică Scripturile (Cf. Luca 22, 44-49)”¹, fapt care nu putea să nu fie oglindit și de trăirea celor care au crezut în El, de felul în care se rugau atunci când se adunau pentru „frângerea pâinii”, de felul cum își exprimau așteptările față de Parusia Domnului ; timpul prezent al Bisericii nefiind decât – așa cum spune Oscar Cullmann – un „intermediar între Învierea lui Hristos și întoarcerea Sa.” Acest timp „capătă întreaga sa semnificație de timp al Duhului Sfânt, de timp al Bisericii, al propovăduirii Evangheliei” prin aceea că „Împărăția lui Dumnezeu nu mai e doar viitoare, ci – deopotrivă – viitoare și prezentă. Ea e de acum întemeiată pe credința în ceea ce fusese deja împlinit în Hristos.” Astfel, prin Hristos, omenirea „a intrat deja în faza ultimă a istoriei divine a omenirii”², dar nu într-un sens consecutiv – cum îl concep catolicii –, ci într-un sens de concomitență a Împărăției lui Dumnezeu cu istoria Bisericii, încă de la Învierea lui Hristos.

Această concomitență o oglindește și Sfânta Liturghie răsăriteană, fie în redactarea Sfântului Vasile cel Mare, fie în cea a Sfântului Ioan Gură de Aur, Sfântul părinte din Antiohia atribuind Sfânta Liturghie Predaniei apostolice, fapt care ne face să ne aplecăm cu și mai multă atenție asupra felului în care este redată centralitatea lui Hristos în viața liturgică a Bisericii, nu doar în ceea ce „prefața” „frângerea pâinii” încă de pe vremea Sfinților Apostoli, ci și în înseși rugăciunile care se rosteau de slujitori în numele adunării credincioșilor, precum și în răspunsurile sau cântările cu care ei însoțeau rugăciunile slujitorilor. Mai ales că în adunările creștine – în care avea loc „frângerea pâinii” – avea loc invocarea Sfântului Duh, din a Cărui putere primeau curaj de a vesti Evanghelia lui Hristos : „Cu mare putere Apostolii mărturiseau despre Învierea Domnului Iisus Hristos și mare har era peste toți. Și nimeni nu era între ei lipsiți” de cele spirituale, dar și de cele materiale (Fapte 4, 33-34). Dacă prima comunitate din Ierusalim a fost continuată, după anul 70, în mod deosebit de comunitățile monahale, felul de a se ruga – „stăruiau în învățătura Apostolilor și în împărtășire, în frângerea pâinii și în rugăciune” (Fapte 2, 42) – al acestei prime comunități creștine a rămas permanent viu și actual în cadrul sinaxei

1. *Ibidem*, p. 83.

2. Oscar Cullmann, *Noul Testament*, trad. de Cristian Preda, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 187.

liturgice, asociate fiind acestora și faptele milei creștine, dacă ținem cont că „frângerea pâinii” întotdeauna a fost urmată de acele agape, expresie a grijii deosebite față de cei lipsiți de bunurile materiale.

În acest sens, oglindirea centralității lui Hristos în anafora Sfintei Liturghii răsăritene – atât în cea ortodoxă, cât și în Sfintele Liturghii ale Bisericii Vechi-Orientale – ne încredințează că „Biserica niciodată nu a considerat doar un fapt pur teologic mărturisirea că Iisus Hristos – Fiul lui Dumnezeu întrupat și Mesia cel așteptat – este Logosul divin, Creatorul și Mântuitorul lumii”¹.

Față de criticile neognostice din zilele noastre – de tip *Codul lui DaVinci* –, dar și de cele neoprotestante – din care face parte și Bart D. Ehrman² nu putem să ne arătam nepăsători. Dimpotrivă, Biserica – afirmându-și slujirea ei misionară – se simte chemată a răspunde acestor atacuri, făcând apel la tezaurul său liturgic și la legătura dintre *lex credendi* și *lex orandi*, recuperând „ceea ce a pierdut creștinătatea prin disputa dintre romano-catolici și protestanți, și anume natura de mister a Bisericii”, adică recuperând și adâncind dimensiunea sacramentală a Bisericii: „Sensul textului biblic se lămurește doar în contextul liturgic – Liturgia e Tradiția prin excelență – care creează atitudinea de receptivitate față de prezența în ele a unui Mister; ca orice mister el nu poate fi explicat, decriptat, redus la necunoscut, ci înțeles prin adâncire și multitudinea sensurilor salvate de alegorie și printr-o implicare practică în «logica» lui paradoxală, în care are loc răsturnarea perspectivei, decentrarea și reconstituirea lui”. Astfel, Sfânta Liturghie duminicală este „figura sacramental-simbolică a prezenței sacramentale a lui Hristos cel înviat”. Din aceste motive, „cultul Bisericii are un statut nou, eshatologic: Dumnezeu vine acum la poporul Său nou alcătuit din evrei și păgâni convertiți nu prin Lege sau Templu, ci prin Hristos și Duhul Sfânt. Este un cult nou, paradoxal, care produce sfințire fără secularizare și mijlocire fără intermediere și al cărui subiect este Biserica întreagă, popor sacramental unic, devenit trup al lui Hristos, Templu al Duhului Sfânt și Casă a Tatălui și care la Liturghie primește în credința de la Dumnezeu prin slujitorii speciali – care sunt niște icoane ale lui Hristos – darul prezenței lui Hristos cel înviat prin cuvântul și trupul Său, dar căruia îi răspund prin contra-darul mărturiei și iubirii zilnice care transformă întreaga lor existență în sacrificiu viu și liturghie permanentă, iar Biserica întreagă în Templu viu al Celui Preaînalt”.³

1. Pr. prof. univ. dr. Vasile Nechita, „Centralitatea lui Hristos oglindită în Sfânta Liturghie”, în: *Sfânta Scriptură și Sfânta Liturghie...*, p. 459.

2. *Ibidem*. Vezi și Cristian Curte, „Negotul cu Biblia (III)”, în: *Rost VII* (2009), nr. 71-72, p. 80.

3. Diac. Ioan I, Ică jr., *Canonul Ortodoxiei*, I, p. 63, 65.

Sfânta Liturghie ortodoxă și centralitatea lui Hristos

După cum vedem, această temă devine actuală datorită criticilor neognostice și neoprotestante, fiecare pe un palier diferit de „argumentare”, dar izvorând din aceeași viziune maniheistă față de realitatea lumii, viziune care în teologia apuseană – datorită disputei dintre romano-catolici și protestanți – a afectat perceperea corectă a dimensiunii sacramentale a Bisericii lui Hristos „cea plină de Duhul Sfânt”; cel puțin așa cum este ea oglindită în primele trei veacuri creștine. Prin această critică fără perspectivă, teologia apuseană a împrumutat spiritul pesimist și tăgăduitor al gnosticismului, întrucât adevărul ontologic reprezentat de Logosul Creator și Mântuitor a fost înlocuit de unul experimental; numai ceea ce poate fi dovedit este adevărat! Dar câte lucruri nu sunt care nu pot fi dovedite și sunt totuși adevărate?!

Ne gândim la realitatea credinței, care este „dovada” celor nevăzute, la realitatea Împărăției lui Dumnezeu, care au schimbat fața lumii vechi, înlocuind viziunea cunoașterii limitate a imanentului acestei lumi cu deschiderea spre supranatural în care își află „încopcierea” orice cultură umană adevărată, cum spunea Martin Buber la începutul secolului trecut¹. De pildă, în *Comentariul la Psalmi*, Sfântul Vasile cel Mare spunea că Hristos ne-a trecut de la „eroarea idolatră la cunoașterea Creatorului a toată lumea”. De aceea, prin El se instau-rează „pacea în cer și pe pământ (Coloseni 1, 20)”².

Unicitatea Logosului Creator și Mântuitor face ca și Biserica Sa să fie unică. Iar Sfânta Liturghie oglindește deodată centralitatea lui Hristos, dar și unicitatea Bisericii Sale: „Fiilor, una este adunarea și una este casa, adică unica Biserică, în care se mănâncă Trupul sfânt al lui Hristos; de aceea, nu putem scoate Trupul (lui Hristos) din casa cea unică, Biserica, și nici nu se poate mânca în altă parte fără ca cel care ar face așa ceva să nu primească pedeapsa de necredincios și de tâlhar” sau de furt de cele sfinte, cum se afirmă încă din secolul al II-lea în *Despre Sfintele Paști*³.

Pentru că Hristos este unicul Mijlocitor între Dumnezeu și oameni – întrucât în sângele Său „a fost împăcat universul întreg și din toate neamurile s-a alcătuit un singur popor”, care are nădejdea mântuirii⁴ – și Biserica Sa este una și unică, fapt pentru care nici o altă adunare creștină nu se poate numi Biserica lui Hristos și nici nu poate avea adevărata jertfă euharistică. Din această cauză, Sfânta Liturghie oglindește deodată și centralitatea lui Hristos – Logosul Creator și Mântuitor –, dar și unicitatea Bisericii și adevărata jertfă pe care suntem chemați să o aducem lui Dumnezeu, mărturisind credința cea

1. Cf. *Eu și Tu*, trad. de Șt. Aug. Doinaș, Ed. Humanitas, București, 1992, p. 44-45.

2. În *Psalmos* 33, 7 și 59, 3, P.G. 368A și 464B-465A, Cf. Mario Girardi, *Basilio di Cezareea interprete della Scrittura. Lessico, principi, ermeneutici, prassi*, Ed. Edipuglia, Bari, 1998, p. 202.

3. Cf. Mario Girardi, *op. cit.*, p. 133.

4. În *Psalmos* 33, 7, PG 29, 368A.

adevărată. Cei care participă la această jertfă a întregii Biserici adevărate nu se pot uni sau înconjura cu cei care „sunt capabili să îmbolnăvească toate măduarele” și „să facă a izvorî din gură și din inimă cuvinte rele”¹, adică cu cei care s-au dovedit a fi schismatici și eretici, adică separați sau vrăjmași ai Bisericii.

Iată cum, prin centralitatea lui Hristos oglindită în Sfânta Liturghie, „rugăciunea în comun se ridică până la manifestarea conștiinței creștine universale... Solitudinea este sfărâmată. Reînnoită prin dinamismul dragostei, ființa omească trăiește în Liturghie adevărul existenței sale. În această ridicare spre Dumnezeu, ea își asociază însă și natura, fiindcă aceasta s-a făcut părtașă atât căderii, cât și izbăvirii sale.” De fapt – prin comuniunea cu Hristos, Logosul Creator și Mântuitor, credinciosul „ridicându-se de la rugăciunea individuală în comuniune frățească, prin Sfânta Liturghie”, se „reintegrează în cosmosul transfigurat”², așa cum a fost înainte de căderea lui Adam, cum se subliniază și în rugăciunea dinaintea sfințirii Sfintelor Daruri din cadrul anaforalei Sfântului Vasile cel Mare : „Că zidind pe om, luând țărână din pământ și – cu chipul Tău, Dumnezeule, cinstindu-l – l-ai pus în Raiul desfătării, făgăduindu-i întru paza poruncilor Tale – viață fără de moarte și moștenirea veșnicilor bunătăți. Dar, neascultându-Te pe Tine, Adevăratul Dumnezeu, Care l-ai făcut pe dânsul, și amăgirii șarpelui supunându-se și – dat fiind morții – pentru păcatele sale l-ai izgonit pe dânsul, cu judecata Ta cea dreaptă, Dumnezeule, din Rai în lumea aceasta și l-ai întors în pământul din care a fost luat, rânduindu-i lui mântuirea cea din a doua naștere, cea prin Însuși Hristosul Tău.”³

Numai datorită *centralității lui Hristos* putem rosti în această rugăciune care ocupă un loc principal în anaforaua Sfântului Vasile cel Mare : „Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului și pământului și a toată făptura cea văzută și nevăzută, Cel ce șezi pe scaunul slavei și privești adâncurile, Cel ce ești fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru, nădejdea noastră, Care este chipul bunătății Tale, pecete asemenea chipului, Care întru Sine Te arată pe Tine, Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, Înțelepciune mai înainte de veci, viață, sfințire, putere. Lumina cea adevărată prin Care S-a arătat Sfântul Duh, Duhul Adevărului, darul înfierii, arvuna moștenirii celei ce va să fie, începutul bunătăților celor veșnice, puterea cea făcătoare de viață, izvorul sfințeniei, de Care toată făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare, întărită fiind, Ție îți slujește și Ție pururi îți înalță cântare de slăvire, că toate împreună slujesc Ție.”⁴

În Sfânta Liturghie în redactarea Sfântului Vasile cel Mare au fost reluate multe rugăciuni din vechile anaforale liturgice, după cum spune și Jeanne

1. *In Psalmos* 44, 1, P.G. 29,393C; Cf. Mario Girardi, *op. cit.*, p. 126.

2. Patriarhul Iustin, *Discursuri ecumenice*, Ed. Episcopiei Argeșului și Muscelului / Anastasia, 2004, p. 17.

3. *Liturghier*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2000, p. 227-228.

4. *Ibidem*, p. 226.

Ducatilion¹, mai ales din Sfânta Liturghie numită a Sfântului Apostol Iacob, ceea ce oglindește mult mai fidel centralitatea lui Hristos, așa cum apare ea în vechile rânduiri liturgice. Din această cauză o prezentare a modului în care este oglindită această centralitate a lui Hristos prezintă interes nu numai pentru studiul liturgic, ci și pentru preocupările misionare și ecumenice din zilele noastre. „Experiat ca izvor de putere, Hristos este intens cunoscut de întreaga Biserică în «sobornicitatea» sa rugătoare, în sobornicitatea permanentă a tuturor. Ca izvor de viață, Acest Hristos este intens cunoscut înainte de orice prin experiența liturgică. De aceea, cultul ca dialog între Biserică și Domnul Său sub forma rugăciunii-putere are o atât de mare importanță pentru Biserica Ortodoxă”, dar și pentru întreaga creștinătate, care dorește să înțeleagă Ortodoxia : „Unitatea interioară a Ortodoxiei este o unitate largă și permanentă, hrănită de Liturgia euharistică și de cultul întreg, mereu același, în care puterea lui Dumnezeu este experiată ca un răspuns la rugăciunea acestei largi comunități ecleziale, câmp al energiilor necreate ale lui Dumnezeu”².

Datorită centralității lui Hristos – oglindită în Sfânta Scriptură și în Sfânta Liturghie – înțelegem, cum spunea Sfântul Nicolae Velimirovici, de ce Domnul a ținut să Se descopere „lumii cuvântătoare” fără a căuta să lămurească existența sau importanța lucrurilor și a fenomenelor ; „Tatăl ceresc a propus fiilor Săi un dar fără de preț – scrierea cea mântuitoare” –, din care cauză, prin Sfânta Liturghie, „întreaga lume văzută este un simbol al lumii duhovnicești nevăzute, însă ea, în același timp se arată ca un semn, pentru lumea creată, al schimbărilor care vor veni, al ciocnirilor, al faptelor și al stărilor”³.

Iată cum Sfânta Liturghie ortodoxă poate ajuta teologia romano-catolică și pe cea protestantă să adâncească dimensiunea sacramentală a centralității a lui Hristos. Și asta cu atât mai mult cu cât teologii apuseni „au început să vorbească și despre dimensiunea ontologică a mântuirii aduse de Hristos, în sensul celei răsăritene.” Chiar dacă „diferențele continuă să persiste”, nădejtile că în anii ce vin vor avea loc noi aprofundări teologice – pornindu-se de la centralitatea lui Hristos, oglindită nu numai Sfânta Scriptură, ci și în Sfânta Liturghie – vor sfârși în realizarea acelei reconcilierii a dilemei hristologice, „provocată de ruptura dintre lumea naturală și cea supranaturală.” De aceea, „în Biserică, toată Liturgia este o invitație de a te înălța spre Dumnezeu, Care Se pogoară și iese în întâmpinarea ta”⁴.

-
1. Cf. Basile de Césarée, *Sur le Baptême*, introduction, traduction et annotation par Jeanne Ducatilion (col. „Sources chrétiennes”, nr. 357), Les Editions du Cerf, Paris, 1989, p. 35 : „Sfântul Vasile folosește obișnuita citare a Sfinților Părinți; chiar dacă se mulțumește cu formule cam vagi...”.
 2. Părintele Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, ediția a II-a, trad. de Maria Cornelia Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 134-136.
 3. Sfântul Nicolae Velimirovici, *Simboluri și semne*, trad. de Gheorghită Ciocioi, Ed. Sophia, București, 2009, p. 121, 118.
 4. Pr. prof. acad. dr. Dumitru Popescu, *Teologie și viață. Relevanța Teologiei ortodoxe în lumea contemporană*, Convorbiri cu Conf. univ. dr. Cristinel Ioja, Ed. Cartea ortodoxă, Alexandria, 2009, p. 31, 42.

Sfânta Euharistie „este fundamentul relației personale a lui Hristos cu credincioșii Săi,” dar nici Biserica, nici Euharistia nu-L pot epuiza, să zicem așa, pe Hristos. El este prezent în Biserică, dar o și transcende. El este prezent în Euharistie, dar și în creație, ca Logos Creator. Într-un cuvânt, aprofundarea centralității lui Hristos în Sfânta Liturghie poate ajuta teologia apuseană și dialogul ecumenic să înțeleagă că „deplasarea centrului de gravitație de la Hristos la Euharistie constituie mijlocul prin care Biserica devine dependentă de slujitorii omenești”, cum s-a întâmplat în romano-catolicism; dar și că valorizarea Cuvântului în detrimentul Tainei duce la a considera „Tainele dependente de Cuvântul lui Dumnezeu”, pentru că astfel Tainele și Liturghia „încetează a mai fi dependente și de Biserică, în mod obiectiv, și rămân dependente, în mod subiectiv, de cuvântul lui Dumnezeu din Scriptură, în cei predestinați”¹, cum fac protestanții și toate grupările creștine ieșite din Reformă.

După cum se poate vedea, Cuvântul lui Dumnezeu și Sfânta Euharistie – miezul Sfintei Liturghii – sunt unite în Hristos: „Sfânta Euharistie luminează neîncetat înțelesurile Sfintei Scripturi, căci ochii sufletești ai ucenicilor care mergeau spre Emaus «s-au deschis» doar atunci când Hristos Cel înviat a săvârșit frângerea pâinii înaintea lor (Luca 24, 30-31)”. Din această cauză se poate spune că „întreaga trăire creștină ortodoxă este orânduită în jurul Sfintei Liturghii, fiind susținută de această adevărată inimă și izvor de har bisericesc”², constituind un model și o chemare pentru creștinii care au pierdut înțelegerea dimensiunii sacramentale a mărturisirii și trăirii în Hristos, o adevărată invitație adresată creștinilor de astăzi – dar și Bisericilor – de a înțelege că „o teologie secularizată care duce lipsă de spiritualitate” nu poate oferi posibilitatea „de a-l înălța în mod real pe om spre Dumnezeu”, pentru că „o teologie ruptă de spiritualitate devine o teologie moartă.”

Mai mult, ajută la înțelegerea că „omul contemporan este saturat de mesaje sau de discursuri golite de spiritualitate. Oamenii doresc să vadă și să se întâlnească cu persoane vii, care trăiesc adevărul mărturisit, care trăiesc în Hristos.” Iar Părintele academician Dumitru Popescu se întreabă: „Unde se verifică, într-un mod deplin și autentic, această comuniune?”, pentru a răspunde: „Cu siguranță în Biserică, unde unitatea dintre credincioși se realizează prin împărtășirea din acest potir euharistic cu Trupul și Sângele lui Hristos”.

Mai mult decât atât, Hristos este prezent în Biserică și îi cuprinde pe cei prezenți în Biserică în jertfa Lui, pe care o înalță, prin mâinile preotului, la Tatăl. Preotul rostește cuvintele: „Tu ești Cel ce aduci și Cel ce Te aduci”, adică Hristos este și jertfă și jertfitor; și noi toți suntem cuprinși în această jertfă adusă Tatălui.

Apoi, ne avertizează autorul, într-o altă ordine de idei, privatizarea credinței (pe care o produce secularizarea, n.n.) urmărește să Îl îndepărteze pe Dumnezeu din societate și chiar din creație, într-o Europă care se vrea secularizată.

1. *Ibidem*, p. 154, 33.

2. †Teocist, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, *Cuvânt înainte la Liturghier*, p. 5.

Într-un cuvânt, centralitatea lui Hristos – oglindită în Sfânta Scriptură și în Sfânta Liturghie – oferă o binevenită și necesară înțelegere a pericolului la care este supusă creștinătatea în întregul ei, dacă ținem cont de „atomizarea” multor Biserici și denominațiuni creștine: „Privatizarea credinței are la bază separația dintre public și privat, iar această separație pleacă de la separația interioară a Bisericii, într-o Biserică văzută și alta nevăzută. Această separație a dus la eliminarea Duhului din Biserica văzută și din societate, pentru a-L izola în subiectivitatea Bisericii nevăzute și în sfera vieții private”¹.

Centralitatea lui Hristos în tradiția liturgică a Capadociei și actualitatea ei ecumenică

Părintele Georges Florovsky arată că „în Euharistie se relevă nevăzut, dar real, plinătatea Bisericii. Orice Liturghie e săvârșită în legătură cu întreaga Biserică și oarecum în numele ei, nu numai în numele poporului care stă de față... Fiindcă orice «Biserica mică» este nu doar o parte, ci imaginea concentrată a întregii Biserici, inseparabilă de unitatea și plenitudinea ei. De aceea, în orice Liturghie e prezentă și ia parte în chip mistic, dar real, întreaga Biserică. Săvârșirea Liturghiei este oarecum o Întrupare înnoită a lui Dumnezeu. În ea Îl vedem pe Dumnezeu-om ca Întemeietor și Cap al Bisericii ; și împreună cu El întreaga Biserică. În rugăciunea euharistică Biserica se vede și se cunoaște pe sine ca Trup unic al lui Hristos”².

Din această subliniere înțelegem că în Sfânta Liturghie se oglindește în primul rând sobornicitatea Bisericii lui Hristos ; ea este acea „arhivă” la care se referă – în *Epistola sa către filadelfieni* – Sfântul Ignatie Teoforul : „Pentru că am auzit pe unii spunând : «Dacă nu-L găsec pe Hristos în arhive, nu cred în Evanghelie». Când le-am spus că este scris, mi-au răspuns : «Dar tocmai asta te întreb !» Pentru mine arhivele sunt Iisus Hristos, arhive sfinte : crucea Lui, moartea, învierea Lui și credința dată prin El. În arhivele acestea vreau să mă îndreptățesc prin rugăciunile voastre”³. Această „arhivă” a moștenit-o și gândirea teologică înflorită în Capadocia ; de aceea rugăciunile liturgice din anafora Sfântului Vasile cel Mare fac dese amintiri de crucea, jertfa și învierea Mântuitorului, dar și de credința pe care o trăiau cei din vremea sa mărturisindu-L pe Hristos – „Logosul divin, Care recapitulează în Sine și călăuzește întreaga zidire, o desăvârșește și o transfigurează prin înviere” – și de faptul că „în ordinea învierii, Logosul divin exercită o acțiune lăuntrică asupra fapturilor reunite în plinătatea Trupului Său tainic. El dăruiește bogăția

1. Pr. prof. acad. dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 54, 43-44.

2. Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introducere și traducere de Pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 211-212.

3. Cf. pr. prof. Ion Bria, *Comentariu la Catehismul ortodox*, Sibiu, 2000, p. 101-102.

energiilor dumnezeiești prin Sfântul Duh, ființele create fiind astfel chemate să se unească cu Dumnezeu, izvorul vieții”¹.

Nu putem să nu acceptăm că în rugăciunile liturgice, pe care le-am moștenit în redactarea Sfântului Vasile cel Mare, se oglindește deopotrivă conștiința redată în *Regulile monahale*: „Începe cu smerenie să zici: Sunt păcătos, îți mulțumesc, Doamne, că m-ai îngăduit cu răbdare până acum. Apoi, cere Împărăția lui Dumnezeu; apoi alte lucruri cuviincioase și să nu încetezi până când nu le vei fi primit”; dar și tradiția invocării numelui lui Iisus, adică rugăciunea numită «a lui Iisus» sau «a inimii», practică de Sfinții Părinți, ca Sfântul Macarie, Diadoh al Foticeii, Ioan Scărarul, Sfântul Simeon și de toți marii duhovnicii. Adică acea convingere că „numele Fiului lui Dumnezeu susține lumea întreagă”, cum se spune și în *Păstorul lui Herma*².

Paul Evdokimov, căutând să sublinieze acest adevăr, spunea: „Liturgia filtrează astfel orice tendință subiectivă, emoțională și pasageră; plină de o emoție sănătoasă și de o viață afectivă puternică, ea oferă forma ei încheiată, devenită perfectă de-a lungul secolelor și a tuturor generațiilor care s-au rugat în același fel.” Și, pentru a fi mai convingător, el nu se oprește să exclame: „Precum zidurile unui templu poartă amprenta tuturor rugăciunilor, ofrandelor, mijlocirilor, cuvintele rugăciunilor liturgice, de-a lungul mileniilor, poartă suflul a nenumărate vieți omenești. Aud vocea Sfântului Vasile, a Sfântului Simeon și a atâtor, care s-au rugat cu aceleași rugăciuni și au lăsat în ele urma spiritului lor evlavios și mă ajută să regăsesc flacăra lor, să mă asociez rugăciunilor lor”³.

Meritul Sfântului Vasile cel Mare este acela de a fi subliniat legătura strânsă dintre rugăciunea liturgică și cea numită „rugăciunea inimii”; după ce – la începutul anaforalei liturgice – preotul face amintire de „darurile lui Abel, jertfele lui Noe, arderile de tot ale lui Avraam, preoția lui Moise și a lui Aaron și jertfele de pace ale lui Samuel”, dar și de „slujirea adevărată” a Sfinților Apostoli⁴, Sfântul Vasile se referă la cântarea eshatologică a celor patru fiare din viziunea lui Iezechiel, a căror cântare devine model de invocare a numelui lui Dumnezeu: „Și ne dă nouă, cu o gură și cu o inimă a slăvi și a cânta preacinstul și de mare-cuviință numele Tău, al Tatălui, și al Fiului și al Sfântului Duh”⁵, în încheierea anaforalei liturgice. Acest ecfonis este comun și Sfintei Liturghii – numită „a Sfinților Apostoli” – care ne este cunoscută în redactarea Sfântului Ioan Gura de Aur.

Sintetizând acest demers spiritual pe care ni-l propune Liturgia ortodoxă, părintele academician Dumitru Popescu spune: „Sfânta Liturghie începe cu «Unule-Născut», adică subliniază realismul Întrupării, dar și realismul

1. Pr. prof. univ. dr. Ilie Moldovan, *Ortodoxia misionară, stâlp de lumină în lumea contemporană*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2009, p. 55-56.

2. Cf. Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, cuvânt înainte și traducere de pr. prof. Ion Buga, ediția a doua revizuită, Ed. Christiana, București, 2003, p. 180-182.

3. *Ibidem*, p. 185.

4. *Liturghier*, p. 221.

5. *Ibidem*, p. 229.

transfigurării omului în lumina Sfintei Treimi”, întrucât – după invocarea numelui Sfintei Treimi – „sfârșește cu : «Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc... nedespărțitei Sfintei Treimi închinându-ne că Aceasta ne-a mântuit pe noi»”¹. Dacă „fiecare Taină presupune invocarea (epicleza) Duhului”, nu trebuie să ignorăm adevărul că „în acest mediu sacramental este primită energia Duhului.” Și această epicleză – mai ales în cadrul sinaxei liturgice – „este rostită în numele întregii Biserici” asupra căreia harul Duhului coboară, întrucât „în Liturgia euharistică comunitatea ortodoxă recunoaște că Trupul Domnului, în care Duhul transformă pâinea, «se frânge pentru toți» și că Sângele Său, în care Același Duh al iubirii transformă vinul, «se varsă pentru toți»”.

Trupul și Sângele lui Hristos sunt mijlocul și hrana iubirii dintre toți și pentru toți, pentru că Duhul este prezent în ele... Tocmai această prezență dinamică dă cultului tensiunea și deschiderea sa eshatologică care fac comunitatea să trăiască într-un anume fel în transparența plinirii finale către care tinde, susținută de Duhul vieții și al plinătății.”²

Iată cum redă această tensiune eshatologică Sfântul Vasile cel Mare în rugăciunea punerii înainte a Sfintelor Daruri : „Și, precum ai primit de la toți Sfinții Tăi Apostoli această slujbă adevărată – adică „această jertfă duhovnicească și fără de sânge” –, așa primește și din mâinile noastre ale păcătoșilor aceste Daruri întru bunătatea Ta, Doamne, pentru ca – învrednicindu-ne a sluji fără prihană la Sfântul Tău jertfelnic – să aflăm plata credincioșilor și înțelepților iconomi, în ziua cea înfricoșătoare a răsplătirii Tale celei drepte”³.

După rostirea Crezului de către întreaga adunare liturgică, această viziune eshatologică este și mai accentuat exprimată : „Cel ce ești, Stăpâne, Doamne Dumnezeu, Părinte Atotțiitorule, Cel închinat, vrednic cu adevărat și drept și cuvenit lucru este, pentru marea cuviință a sfințeniei Tale, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți cânta, pe Tine a Te binecuvânta, Ție a ne închina, Ție a-Ți mulțumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur ești Dumnezeu cu adevărat ; și Ție a-Ți aduce această slujbă duhovnicească a noastră, cu inimă înfrântă și cu suflet smerit ; că Tu ești Cel ce ne-ai dăruit nouă cunoașterea adevărului Tău” și „pe Tine Te laudă Îngerii, Arhanghelii, Scaunele, Domniile, Începătoriile, Stăpâniile, Puterile și Heruvimii cei cu ochi mulți ; ?ie Îți stau împrejur Serafimii cei cu șase aripi, care – cu două își acoperă fețele, cu două picioarele, iar cu două zburând – strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu laude fără tăcere.”⁴

Odată cu alăturarea credincioșilor celor nouă cete îngerești, începe rugăciunea centrală a anaforei liturgice, după ce preotul rostește cu glas tare : „Cântarea de biruință, cântând, strigând, glas înălțând și grăind” ; aceste patru verbe în gerunziu – cântând, strigând, glas înălțând și grăind – ne trimit la cele patru ființe pe care Iezechiel le-a văzut și care aveau chip de înger (omenesc), de

1. Pr. prof. acad. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 45, 55.

2. Părintele Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus...*, p. 137, 139.

3. *Liturgier*, p. 221.

4. *Ibidem*, p. 225-227.

vultur, de leu și de bou. În forma grecească și slavonă a acestor verbe sunt redată destul de clar, cântarea îngerului, croncănitul vulturului, răgetul leului și boncăluitul taurului, fapt care accentuează și mai mult viziunea eshatologică a lui Iezecheil.

Dar iată relatarea profetului : „Fețele lor ? Toate aveau câte o față de om înaintea, toate patru aveau câte o față de leu la dreapta, toate aveau câte o față de bou la stânga și toate patru mai aveau și câte o față de vultur la spate... Cum este curcubeul ce se află pe cer la vreme de ploaie, așa era înfățișarea acelei lumini strălucitoare care-l înconjură. Astfel, era chipul slavei Domnului” (Iezechie 1, 10 și 28). Și rugăciunea înaintea epiclezei propriu-zise începe, după referirea la „aceste fericite Puteri”, cu invocarea : „Stăpâne, Iubitorule de oameni, și noi păcătoșii strigăm și grăim : Sfânt ești cu adevărat și Preasfânt și nu este măsură măreției sfințeniei Tale și drept ești întru toate lucrurile Tale”¹.

Apoi, urmează o expunere a economiei mântuirii. De fapt, este o laudă adusă purtării de grijă a lui Dumnezeu față de mântuirea neamului omenesc : „Că nu Te-ai întors până în sfârșit de la zidirea Ta, pe care ai făcut-o, Bunule, și nici nu ai uitat lucrul mâinilor Tale, ci – în multe chipuri – l-ai cercetat întru îndurările milei Tale : prooroci ai trimis, minuni ai făcut prin sfinții Tăi, care au bineplăcut Ție, din fiecare neam ; grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor – slujitorii Tăi – mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie ; Lege ne-ai dat spre ajutor ; îngeri ai pus păzitori. Iar când a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin Însuși Fiul Tău, prin Care veacurile le-ai făcut”².

Așa cum spune și Părintele Dumitru Stăniloae, din aceste cuvinte de laudă putem înțelege că în întregul său, dar mai ales în Sfânta Liturghie, se oglindește adevărul că tot „cultul Bisericii nu este deci o laudă adresată unui Dumnezeu închis în transcendența Lui, Care s-ar lăsa contemplat numai de către intelect și ar uita pe oameni și nevoile lor, ci este lauda adusă marilor lucrări ale lui Dumnezeu care dau credincioșilor încredere în capacitatea pe care o are Dumnezeu de a lucra și acum, de a veni și acum în ajutorul lor. Credincioșii Îl laudă pe Dumnezeu pentru lucrările Sale de odinioară, pentru iertarea acordată în desfășurarea Revelației diferitelor categorii de oameni, chiar și celor mai păcătoși. Această rememorare le dă nădejdi că Dumnezeu îi va ajuta și pe ei, răspunzând cererilor lor actuale. Sau ei Îl laudă pe Dumnezeu pentru a-I mulțumi pentru ajutorul dat”³.

Prezentarea economiei lui Dumnezeu privind mântuirea neamului omenesc ar fi fără finalitate dacă nu s-ar face referire la opera mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu întrupat „pentru noi și pentru a noastră mântuire” – cum rostim în Crez. De aceea, rugăciunea dinaintea epiclezei este una dintre cele mai frumoase pagini de teologie a Sfântului Vasile cel Mare ; cea mai concisă și densă sinteză de soteriologie din primele veacuri creștine : „Care, fiind strălucirea slavei Tale și chipul ipostasului Tău și purtând toate cu cuvântul puterii Sale, nu răpire a

1. *Ibidem*, p. 227.

2. *Ibidem*, p. 228.

3. Pr. prof. acad. dr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus...*, p. 133-134.

socotit a fi asemenea Ție [lui Dumnezeu Tatăl], ci Dumnezeu fiind, mai înainte de veci, pe pământ S-a arătat și cu oamenii a viețuit și, din Sfânta Fecioară, întrupându-Se, S-a smerit pe Sine chip de rob luând, făcându-Se pe Sine asemenea cu chipul smeritului nostru trup, ca să ne facă pe noi asemenea chipului slavei Sale. Că, de vreme ce prin om a intrat păcatul în lume și prin păcat (a intrat) moartea, a binevoit Unul-Născut Fiul Tău, Cel Care este în sânurile Tale, Dumnezeule și Tată, să Se nască din femeie, din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria, făcându-Se [întrupându-Se] sub Lege, ca să osândească păcatul în trupul Său, pentru ca cei morți întru Adam să învieze întru Însuși Hristosul Tău.

Și, viețuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci de mântuire, scoțându-ne pe noi din rățăcirea idolilor, ne-a adus la cunoașterea Ta, a Adevăratului Dumnezeu și Tată, agonisindu-ne pe noi Sieși popor ales, preoție împărătească, neam sfânt. Și, curățindu-ne prin apa și sfințindu-ne cu Sfântul Duh, S-a dat pe Sine schimb morții, în care eram ținuți, fiind vânduți sub păcat. Și, pogorându-Se prin Cruce în iad ca să plinească toate ale Sale, a nimicit durerile morții. Și, înviind a treia zi și cale făcând oricărui trup la învierea cea din morți, că nu era cu putință a fi ținut sub stricăciune Începătorul vieții, făcutu-S-a începătură celor adormiți, Întâi-născut din morți, ca să fie Însuși Începătorul tuturor în toate. Și, urcându-se la ceruri, a șezut de-a dreapta slavei Tale, întru înălțime. Care iarăși va să vină ca să răsplătească fiecăruia după faptele sale. Și ne-a lăsat nouă aduceri aminte de patima Sa cea mântuitoare, acestea pe care le-am pus înainte, după poruncile Lui.”

Exprimarea la modul indicativ subliniază deopotrivă siguranța mântuirii ce ne-a fost făgăduită, realitatea mântuirii obiective care a fost realizată prin jertfa Mântuitorului, precum și centralitatea lui Hristos ; în timp ce exprimarea la modul gerunziu „exprimă o acțiune în desfășurare.” Chiar dacă în exprimarea curentă gerunziul nu face vreo „referire la autorul acțiunii sau la momentul desfășurării”¹, în scrisul Sfântului Vasile cel Mare prin gerunziu se subliniază permanența lucrării lui Hristos.

Aș tinde să fac o paralelă între gerunziu și *vav consecutiv* din ebraică – de fapt între aoristul pasiv grecesc și *vav consecutiv* – prin care se exprimă o acțiune în continuă desfășurare, ceea ce ne încredințează de directă legătură dintre teologia Sfântului Vasile și gândirea liturgică a primei comunități din Ierusalim, în cadrul căreia se săvârșea Sfânta Liturghie a Sfântului Iacob. Dacă ar fi numai acest aspect de luat în seamă și încă ar fi de ajuns pentru a ne convinge de apostolicitatea viziunii Sfântului Vasile cel Mare, moștenită – așa cum o dovedesc și *Epistolele* Sfântului Ignatie Teoforul – în Antiohia și în comunitățile din Asia Mică, adică acele comunități amintite în parte și de Apocalipsa Sfântului Ioan Evanghelistul, în cadrul cărora conștiința catolicității sau sobornicității Bisericii lui Hristos era foarte puternică ; privită această sobornicitate nu în sens static sau istoric, adică nu în dimensiunea sa orizontală,

1. *Dicționar general al Limbii Române*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, p. 411.

ci în sens eshatologic, adică integrată viziunii urcuşului duhovnicesc permanent şi în continua desfăşurare sub formă de spirală în care dimensiunea orizontală se îmbină cu cea verticală, de care vorbea şi Sfântul Maxim Mărturisitorul. Aceasta este de fapt crucea cu care este „pecetluită” întreaga creaţie, întregul univers.

Acest aspect este subliniat şi de următorul paragraf al rugăciunii, care – înainte de epicleza propriu-zisă – face trimitere la Cina Cea de Taină: „Că, vrând să meargă la cea de voie şi pururi pomenită şi de viaţă făcătoare moarte a Sa, în noaptea în care S-a dat pe Sine Însuşi pentru viaţa lumii, luând pâine în sfintele şi preacuratele Sale mâini, arătându-o Ție [lui Dumnezeu-Tatăl] mulțumind, binecuvântând, sfințind şi frângând, a dat Sfinților Săi Ucenici şi Apostoli, zicând: Luați, mâncați acesta este Trupul Meu, Care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor. Asemenea şi paharul, din roada viței luând, amestecând, mulțumind, binecuvântând şi sfințind, a dat Sfinților Săi Ucenici şi Apostoli, zicând: Beți dintru acesta toți, acesta este Sângele Meu, al Legii celei Noi, care pentru voi şi pentru mulți se vărsă spre iertarea păcatelor.

Aceasta să (o) faceți întru pomenirea Mea, că ori de câte ori veți mânca pâinea aceasta şi veți bea paharul acesta moartea Mea veți vesti, învierea Mea veți mărturisi. Deci, pomenind şi noi, Stăpâne, patimile Lui cele mântuitoare, Crucea cea făcătoare de viaţă, îngroparea cea de trei zile, învierea cea din morți, înălțarea la ceruri, șederea (cea) de-a dreapta Ta [a lui Dumnezeu-Tatăl] şi slăvita şi înfricoșătoarea Lui a doua venire, ale Tale dintru ale Tale, Ție Ți-aducem de toate şi pentru toate”¹.

Mai trebuie să spunem că gerunziul subliniază nu numai centralitatea lui Hristos, ci şi ceva mai mult decât acea viziune eshatologică a lui Oscar Cullmann, adică acel *deja* şi *nu încă* al prezenței Împărăției lui Dumnezeu în spațiul eclezial, pe care Karl Christian Felmy îl formulează astfel: „Potrivit concepției ortodoxe, țelul propriu-zis al rugăciunii nu este conținutul cererilor, ci mai degrabă faptul ca omul să vină în spațiul sacru în prezența lui Dumnezeu şi să se deprindă a sta înaintea lui Dumnezeu. Această înțelegere a ferit rugăciunea ortodoxă de primejdiile la care este expusă astăzi rugăciunea în Occident, prin care aceasta din urmă a ajuns să se degradeze la rangul de simplu mijloc, de apel moral sau de mijloc de informare”².

Sfântul Vasile cel Mare reuşeşte să redea pe deplin această trăire din partea credincioşilor adunați în sinaxa liturgică a prezenței lui Dumnezeu; pur şi simplu ei devin „contemporani” cu moartea, învierea şi înălțarea la ceruri a Mântuitorului, dar şi cu cea de-a doua venire, chiar dacă ea nu a avut loc, când va avea loc învierea cea de obşte: „Duhul Sfânt – spune Părintele Dumitru Stăniloae – este puterea care susține în noi, prin rugăciunea Bisericii, tensiunea spre înviere. El este Cel care va realiza învierea noastră prin care vom participa la trupul înviat, deplin transparent al Domnului; prin trupurile noastre devenit ele însele pe deplin transparente în experiența plină de bucurie a comorilor

1. *Ibidem*, p. 230-231.

2. *Ibidem*, p. 187.

iubirii Lui.” Și care este expresia cea mai înaltă a iubirii lui Hristos, dacă nu jertfa Sa cea mântuitoare?

Iată de ce actualizarea permanentă a jertfei lui Hristos în cadrul Liturghiei euharistice ne face pe toți cei credincioși să trăim aievea toate momentele legate de iconomia mântuirii, formând astfel „comunitatea celor ce înaintează prin puterea Duhului în Hristos spre învierea și plenitudinea negrăită a comuniunii desăvârșite cu Hristos și cu toți cei ce cred... Sfântul Duh este călăuza plină de putere, Care conduce creația spre Împărăția de acum deschisă, lucrând îndeosebi în și prin acest câmp de forță divin, care este Biserica”¹.

Reconsiderând rolul Sfântului Duh în „acest câmp de forță divin, care este Biserica”, teologia romano-catolică a admis – în ultimele decenii – că se impune reintroducerea epiclezei în *missa* romană sau latină. Cesare Girando a încercat să demonstreze existența epiclezei „care este atestată în întreaga tradiție biblică”, în cultul Bisericii primare, în mod special în Liturghia euharistică: nu poate exista o rupere între „*besaka* iudaică și anafora creștină”. În acest sens, trebuie să privim și faptul că „J. Daniélou împreună cu H.-I. Marrou au încercat recuperarea înțelesului primar de epicleză, cel puțin așa cum apare în izvoarele primelor șase veacuri”².

Concluzii

Această viziune eshatologică despre realitatea Împărăției cerurilor redată de rugăciunile anaforei liturgice în alcătuirea Sfântului Vasile cel Mare o confirmă de fapt pe cea prezentată de sfântul părinte capadocian în tratatul său *Despre Duhul Sfânt*, în care „a evocat cultul ca o deschidere asupra eshatologiei prin care primim adevărata înțelegere a istoriei și puterea de a participa pozitiv la ea”.

Trebuie să ne rugăm în picioare în toată perioada cuprinsă între Paști și Cincizecime, potrivit unei tradiții, care, spune Sfântul Vasile, vine de la Apostoli, pentru a arăta că suntem în mers către Împărăția cerească, care va fi Cincizecimea finală și desăvârșită. Suntem în mers, purtând în noi Duhul lui Hristos cel înviat, fiind noi înșine în mod virtual înviați.

Iată de ce, aprofundând această dimensiune sacramentală a realității Împărăției cerurilor, care este prezentă în (dar și transcende) spațiul eclezial, precum și înțelegerea eshatologicului liturgic, putem spune că „Duhul lui Hristos cel înviat ne conduce din interior spre Cincizecimea eshatologică, atunci când El va străluci în deplinătatea trupului transparent al lui Hristos, dar și al inimilor noastre care vor fi sporit în transparență prin unirea cu Hristos”³.

Și care este importanța acestei înțelegeri pentru gândirea creștină și ecumenică de astăzi? s-ar putea întreba unii. Chiar Karl Christian Felmy ne

1. Părintele Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus...*, p. 140-142.

2. Pr. dr. Vasile Nechita, *Dogma Sfintei Treimi după Catehismul Bisericii Catolice. Implicații ecumenice și misionare*, Ed. Vasiliana '98, Iași, 2003, p. 283.

3. Părintele Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus...*, p. 139-142.

răspunde : „Aceste pericole – este vorba de degradarea rugăciunii, care devine „simplu mijloc, de apel moral sau un mijloc de informare” – există tocmai atunci când cererile și «informațiile» exprimate în rugăciune devin mai importante decât atitudinea de rugăciune însăși”¹, așa cum vedem că se întâmplă în mediile ecumenice astăzi.

Și asta pentru că, pe de o parte, „măsura rugăciunii nu ți-o dai tu, ci Biserica. Tu participi la rugăciunea Bisericii, o continui în casa ta, ca – mai apoi – din nou, duminica, să participi la rugăciunea Bisericii.” Pe de altă parte, „cum spunea un părinte, cine a simțit prezența lui Dumnezeu în el însuși nu mai trebuie să aștepte sfârșitul lumii, pentru că acesta a venit la el...”², adică Parusia Domnului deja a avut loc.

În această atmosferă a trăirii prezenței Cincizecimii eshatologice are loc de fapt epicleza pentru sfințirea Darurilor euharistice, pâinea și vinul : „Ci pentru mila și îndurările Tale, pe care le-ai revărsat cu prisosință peste noi, îndrăznind ne apropiem de Sfântul Tău jertfelnic și, punând înaintea cele ce închipuiesc Sfântul Trup și Sfântul Sânge al Hristosului Tău, Ție ne rugăm și de la Tine cerem, Sfinte al sfinților, cu bunăvoința bunătății Tale, să vină Duhul Tău cel Sfânt peste noi și peste Darurile acestea ce sunt puse înaintea și să le binecuvânteze pe dânsule și să le sfințească și să le arate : Pâinea aceasta, adică Însuși Cinstitul Trup al Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos. Iar ceea ce este în potirul acesta, însuși Cinstitul Sânge al Domnului și Dumnezeuului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos, care s-a vărsat pentru viața lumii ; prefăcându-le cu Duhul Tău cel Sfânt”³.

După cum observăm prin aceasta accentuare a Cincizecimii eshatologice în epicleza euharistică se depășesc cele două tendințe : prima este cea „care face eshatologia dependentă de lumea de aici – fără ca aceasta să depășească hotarele lumii noastre – și care face abstracție de orice schimbare calitativă a ființei omenești”, cea de a doua fiind acea tendință a unora „de a se refugia în lumea de dincolo cu sufletul și de a pierde legătura cu timpul și cu istoria”. Este posibilă această depășire, întrucât creștinismul biblic – care nu ignoră centralitatea lui Hristos și pe care-l găsim oglindit în Liturgia euharistică – „depășește opoziția dintre eshatologia imanentă și eshatologia transcendentă, fiindcă rămâne întemeiat pe Hristos, Dumnezeu adevărat și Om adevărat” ; de fapt eshatologia autentică „are la bază transfigurarea umanului și a cosmosului”⁴.

Dar cum de s-a ajuns la această separare a eshatologiilor sau la acea „eshatologie intermediană, care oscilează între anticipat și realizat”, de care vorbește Oscar Cullmann ? Părintele academician Dumitru Popescu arată că s-a ajuns în această situație în teologia apuseană din cauza primatului papal, care a dus la o ruptură dintre „Hristos și Duhul Sfânt, promovată de adaosul *Filioque*. Purcederea Duhului și de la Fiul ne arată că Duhul Sfânt iese din Fiul și Îi rămâne exterior Acestuia. Din pricina acestei rupturi, Hristos rămâne

1. *Dogmatica experienței ecleziale...*, p. 187.

2. Pr. prof. acad. dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 42, 46.

3. *Liturghier*, p. 232-233.

4. Pr. prof. acad. dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 58-59.

izolat de Biserică, în cer, în timp ce Duhul Sfânt are misiunea de a asista Biserica și de a fundamenta infailibilitatea unei persoane”¹.

Or, iată că aprofundarea acestei Cincizecimi eshatologice – așa cum este ea prezentată în anaforaua liturgică a Sfântului Vasile cel Mare, în care ni se subliniază cererea sinaxei liturgice: „Iar pe noi toți care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh și pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sfântul Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau spre osândă, ci să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții, care din veac au bineplăcut Ție”² – ne face să înțelegem că Biserica n-a separat niciodată pe Fiul de Duhul Sfânt.

În anaforalele euharistice se oglindesc deplin sublinierile Părintelui Dumitru Stăniloae: „Nu există comuniune decât cu o persoană, iar Persoana desăvârșită, Care Se face pe deplin accesibilă în misterul ei infinit – păstrându-și totodată această taină – este Dumnezeu întrupat, Hristos. Nu există viață adevărată, bucurie adevărată decât în comuniune noastră cu Hristos și în El, adică în Biserică.

Dar Hristos nu poate să iradieze în noi această comuniune decât pentru că trăiește El Însuși în comuniune infinită, desăvârșită a Persoanelor Treimii. Dându-ne Duhul Sfânt, Hristos ne dă Duhul acestei desăvârșite comuniuni trinitare”³.

Izvorâtă din trăirea acestei comuniuni, spiritualitatea răsăriteană – alimentată de împărtășirea euharistică – face ca în Biserica Ortodoxă să pătrundă mai greu secularizarea; și asta „pentru faptul că aceasta mărturisește prezența reală a lui Dumnezeu în Biserică și în creație. Această prezență constituie obstacolul care ține secularizarea departe de Biserică.” Prin faptul că „în Biserica Ortodoxă nu se vorbește despre un Dumnezeu Care este numai acolo, ci – în același timp – și de un Dumnezeu, Care este prezent aici, în lume”, Ortodoxia poate oferi preocupărilor ecumenice de astăzi șansa de a redescoperi centralitatea lui Hristos, oglindită în Sfânta Scriptură, dar și în vechile anaforale liturgice. Astfel, înțelegem că nu întâmplător „marii Părinți ai Ortodoxiei săvârșeau liturgia și apoi teologhiseau despre Dumnezeu”, evitând prin aceasta „să se închine la idoli ieșiți din mintea omului, în loc să se închine lui Dumnezeu în duh și adevăr”⁴.

Această recentrare pe Hristos a teologiei creștine de astăzi și a preocupărilor ecumenice, prin reconsiderarea centralității lui Hristos, oglindită în Sfânta Scriptură și în Sfânta Liturghie, Ortodoxia a propus-o în toate întâlnirile ecumenice; conștientă fiind și căutând să conștientizeze pe toți creștinii și Bisericile sau denominațiunile din care fac parte că ecumenismul nu privește pe unii credincioși – adesea reduși la delegații participanți la aceste întruniri –, ci trebuie să angajeze toate Bisericile care tind spre „restaurarea unității bisericești din primele veacuri”, așa cum este oglindită în anaforalele liturgice, a căror vechime urcă până la Sfinții Apostoli.

1. *Ibidem*, p. 60-61.

2. *Liturghier*, p. 234.

3. Părintele Dumitru Popescu, *Rugăciunea lui Iisus...*, p. 125.

4. Pr. prof. acad. dr. Dumitru Popescu, *op. cit.*, p. 45, 56.

SERGIU TOFAN

Erezie sau teologumenă? Grigorie de Nyssa și tema apocatastazei

„...credința în nemărginirea iubirii și harul divine îndreptățesc și nădejdea într-o *universalitate a mântuirii*, cu toate că prin posibilitatea principal deschisă a împotrivirii în fața harului se menține și *posibilitatea* unei osânde veșnice.”

Hans Urs von Balthasar

Precizări conceptuale

Erezia este orice „doctrină contrară adevărului religios stabilit de învățătura oficială a Bisericii”¹.

În Biserica Ortodoxă Răsăriteană „învățătura oficială a Bisericii” este/a fost stabilită de cele 7 Sinoade ecumenice (325-787).

În Biserica Romano-Catolică, această „învățătură oficială” este stabilită de toate Conciliile ecumenice (de la începuturi până azi), de către episcopul Romei (Papa), care este infailibil în tot ceea ce pronunță *ex cathedra*.

– *Teologumena* reprezintă o învățătură emisă de un teolog (cleric sau laic, trecut sau nu în rândul sfinților), învățătură care are întemeiere scripturală și/sau patristică dar nu are consacrarea („dogmatică”) a unui Sinod ecumenic.

– *Apocatastaza* este definită (din punct de vedere strict filologic de *Dictionnaire grec-français* al lui A. Bailly) drept: „restabilirea unui lucru sau a unei persoane în starea sa anterioară” sau „restabilirea sănătății unei persoane bolnave” sau „revenirea unui anotimp” sau „revenirea periodică a unui astru”².

-
1. P. Foulquié, R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris, 1962, p. 315.
 2. A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, 1950, p. 226.

Din perspectiva istoriei gândirii creștine, *apocatastaza* este o „credință greșită, pornită de la Origen, după care iadul nu este veșnic și toți se vor mântui (inclusiv demonii)”¹.

Într-o celebră „dogmatică” ortodoxă, cea a lui Hristu Androustos (publicată în 1907), citim că Scriptura și Tradiția susțin constant „eternitatea gheenei”². O pagină mai departe aflăm că „teoria lui Origen și a lui Grigorie de Nyssa, despre restabilirea tuturor și convertirea diavolilor și a necredincioșilor, a fost condamnată de Biserică”³. În ceea ce-l privește pe Grigorie de Nyssa, se indică texte din *Marele cuvânt catehetic* și *Despre suflet și înviere*, referitoare la apocatastază, precum și locurile unde se găsesc fragmentele ca atare în colecția Migne: seria *Patrologia Graeca*, vol. 46, col. 8, 35 și 152. Tot de aici mai aflăm că respectiva „condamnare” s-a pronunțat la Sinodul al V-lea ecumenic (553), prin anatematismele 7 și 8.

Istoria temei până la Grigorie de Nyssa

Este evident pentru toată lumea că Origen (185-254) este „capul răutăților”. Nimeni nu se îndoiește că marele scandal al apocatastazei (care mai durează și azi, avându-se de-a face cu cea mai longevivă erezie clasică) începe cu el.

În fapt, dezbaterea începe de la interpretarea unui loc din prima Epistolă paulină către Corinteni: „Căci El trebuie să împărățească până ce va pune pe toți vrăjmașii Săi sub picioarele Sale. Vrăjmașul cel din urmă care va fi nimicit este moartea. «Căci toate le-a supus sub picioarele Lui». Dar când zice: «Că toate I-au fost supuse Lui» - învederat este că afară de Cel care I-a supus Lui toate. Iar când toate vor fi supuse Lui, atunci și Fiul însuși Se va supune Celui ce I-a supus Lui toate, ca Dumnezeu să fie toate în toți” (1 Cor., 15, 25-28). Am vrea să mai adăugăm, că de-a lungul timpului, pe lângă acest text paulin, adepții apocatastazei au mai adus și altfel de argumente:

- un iad etern este incompatibil cu iubirea și bunătatea divină;
- nu este drept ca un păcat *limitat* să primească o pedeapsă *nelimitată*;
- capacitatea lui Dumnezeu de a iubi și ierta este infinit mai mare ca cea umană de a păcătuî;
- va fi atroce pentru cei mântuiți să se desfete de bunătățile Raiului, având permanent sub ochi chinurile infernale ale multora dintre cei dragi;
- un iad etern nu ar fi tocmai ceea ce și-a propus Dumnezeu în planul Său inițial.

1. S. Tofan, *Mic dicționar al ereziilor evului patristic*, Ed. Partener, Galați, 2003, p. 23.

2. H. Androustos, *Dogmatica Bisericii Ortodoxe Răsăritene*, trad. rom. de D. Stăniloae, Ed. Arhiepiscopiei Sibiului, Sibiu, 1930, p. 470.

3. *Ibidem*, p. 471.

Dar, acum, *auditur et altera pars*. Adversarii apocatastazei arată că :

- într-adevăr, voința divină este ca toți să se mântuiască, însă cei căzuți au ales *in mod liber* păcatul ;
- caracterul *limitat* al păcatului este, doar aparent pentru că, de fapt, el rezultă din denaturarea ființială a aspirației umane înspre *infinis* ;
- planul divin nu este contrazis întrucât, dintru început, creatura este imperfectă, deci nici mântuirea nu poate fi *pentru toți* ;
- cei mântuiți, odată fiind „răniți de iubirea lui Dumnezeu”, nu-și mai pot aduce aminte de nimic pământesc.

Henri Crouzel arată că Origen nu este cel care inventează cuvântul „apocatastază” și nici primul care-l folosește. Ținea foarte mult, însă, și adăsta deseori asupra textului paulin din 1 Corinteni.

De-a lungul timpului, s-a conturat un „Origen” care susține că trupurile nu vor participa la restaurarea de obște. După Crouzel, este vorba de o imagine „fabricată” pentru a-l integra definitiv pe Origen printre eretici. Mai aproape de adevăr ar fi ipoteza că autorul *Tratatului despre principii* ar fi menționat ambele variante (apocatastază corporală și necorporală), fără a se atașa vreuneia.

Pe de altă parte, mulți s-au întrebat : chiar înțelegea Origen apocatastaza drept topirea ipostasurilor (substanțe și persoane) ale entităților spirituale în Dumnezeu (ceea ce ar implica panteismul) ? Tot Crouzel ne demonstrează că răspunsul la această întrebare trebuie să fie negativ. Nu este vorba de o anihilare a ipostasului și a substanței, ci de o „unire” cu păstrarea „dualității”, adică a diferenței ontologice între ființa spirituală și Dumnezeu. Cât privește panteismul, el este greu de atribuit lui Origen care, cel puțin în *Contra lui Celsus*, a combătut drastic panteismul stoic. „El afirmă clar că unirea cu Dumnezeu nu anulează persoanele umane și angelice”¹.

De asemenea, o altă provocare, adresată posterității de către Origen, este întrebarea dacă el chiar a susținut o apocatastază universală, incluzând „întoarcerea în har a demonilor și a celor osândiți”². În ceea ce privește diavoli, Origen scrie³ că „ultimul dușman care va fi nimicit, moartea, nu va fi nimicit în sensul că substanța sa va fi aneantizată, ci că voința dușmană lui Dumnezeu va fi convertită”⁴. Rămâne de văzut dacă, în acest context, „moartea” se poate identifica, necesarmente, cu „diavolul”. Pe alocuri, în scrierile origeniene, se întâlnește această identificare. În alte locuri, se subliniază că moartea nu are, propriu zis, o „substanță”, ea este pură „negativitate”. Cum s-ar putea nimici „nimicul” ? Crouzel mai amintește de scrisoarea lui Origen către prietenii lui din Alexandria, în care deplângea faptul că i s-a atribuit teoria mântuirii diavolului. „Or, nici un nebun n-ar putea spune acest lucru”. Crouzel explică faptul că, aici, s-a transformat un pasaj aparținând unei „teologii în căutare”

1. H. Crouzel, *Origen*, trad. rom. de C. Pop, Deisis, Sibiu, 1999, p. 346.

2. *Ibidem*, p. 346.

3. În *Peri arhon*, III, 6,5.

4. *Ibidem*, p. 364.

într-o „afirmație categorică”¹. Există multe texte în care Origen vorbește de „caracterul definitiv al osândei demonilor”.

În fine, Origen se pare că a înclinat, mai degrabă, înspre a afirma caracterul limitat al pedepselor *doar pentru oameni*, nu și pentru demoni, iar, în ceea ce-l privește pe om, doar duhul (*spiritul*) lui se poate întoarce la Dumnezeu, în timp ce sufletul și trupul vor ispăși ceea ce au greșit. Nu mai insistăm asupra contribuției origeniene la istoria „apocatastazei”. Esențialul a fost relevat.

În ceea ce privește raportarea celorlalți Capadocieni la tema apocatastazei, lucrurile nu sunt deloc simple. J. Tixeront, de pildă, arată că Vasile cel Mare era obligat și dezamăgit să constate că majoritatea oamenilor, înșelați de viclenia diavolului, erau convinși că pedepsele din viața de apoi vor avea un sfârșit². Și adaugă Tixeront: „Dar, vai!, printre acești oameni se găsea propriul său frate, Grigorie de Nyssa și, într-o oarecare măsură, prietenul său intim, Grigorie de Nazianz”³.

În ceea ce îl privește pe acesta din urmă, textele sale nu vădesc o poziție unitară asupra temei. „Dacă, în unele locuri, el susține hotărât eternitatea pedepselor, în altele se pare că ezită: nu vrea să se pronunțe sau insistă, în principal, asupra caracterului moral al pedepsei celor lepădați”⁴.

Concepția lui Grigorie de Nyssa despre apocatastază

Cât despre fratele mai mic al lui Vasile cel Mare, lucrurile sunt mai clare. „Grigorie de Nyssa nu are ezitări; este drept, în unele texte ale lui, găsim câteva pasaje în care vorbește de pedepsele eterne; dar în celelalte el se pronunță categoric pentru restaurarea finală universală, cuprinzându-i pe toți oamenii, demonii și pe căpetenia acestora. Este, întru totul, teoria lui Origen. Curățirea de după moarte a celor răi va fi mai mult sau mai puțin lungă proporțional cu păcatele acestora, dar, la sfârșit, va trebui ca răul înfrânt să dispară și ca Dumnezeu să domnească tot în toate și ca toți să participe la forme ale binelui pe care nici urechea, nici ochiul, nici duhul omului nu le va putea atinge sau înțelege”⁵.

Se pare că teoria lui Grigorie de Nyssa despre apocatastază își găsește originea în efortul lui de a explica termenul de „chip al lui Dumnezeu”. Acest termen, din Facerea 1, 26, nu s-ar referi la „condiția actuală a omului”, ci la „condiția ideală, oferită lui cu intenția de a fi în limită”⁶. Atunci cât Dumnezeu

1. *Ibidem*, p. 347.

2. J. Tixeront, *Histoire des dogmes...*, Gabalda, Paris, 1922, p. 199.

3. *Ibidem*, p. 199.

4. *Ibidem*, p. 199.

5. *Ibidem*, p. 199-200.

6. A. Meredith, *Capadocienii*, trad. rom. de C. Jinga, Sofia, București, 2008, p. 119.

va fi „tot în toate”, omul va putea reactualiza desăvârșirea preexistentă (în raport cu creația) în conștiința divină, desăvârșire pierdută prin reaua folosire de către om a libertății.

Mai departe, în capodopera sa mistică, *Despre viața lui Moise*, Grigorie de Nyssa interpretează Ieșirea 20, 21 („Moise s-a apropiat de întunericul unde era Dumnezeu”) în sensul că trebuie făcută distincția dintre „întunericul tărâmului simțurilor” (de care omul trebuie să se desprindă) și *întunericul* în care sălășluiește Dumnezeu, „universul realității suprasensibile și suprain-telectuale”¹.

Tot în *Despre viața lui Moise*, Meredith surprinde o trăsătură specifică a viziunii lui Grigorie despre apocatastază, în sensul că această „mântuire universală” anticii o înțelegeau ca un perpetuu progres, la el apare ca o „întoarcere la origini”. „Situția la care se va ajunge în final va fi identică celei dinainte de cădere. (...) Scopul întrupării ar fi un fel de a da ceasul înapoi, o revenire la starea primară a începuturilor. (...) Oricare ar fi condiția *morală* a stirpei omenеști în momentul apocatastazei, cu siguranță vom *ști* adevăruri despre Dumnezeu care, mai înainte, ne-au fost necunoscute atât nouă, cât și îngerilor”².

De asemenea, în *Despre viața lui Moise*, se conturează alt argument al lui Grigorie în favoarea apocatastazei: din infinitatea lui Dumnezeu se deduce că *toți* trebuie chemați la această infinitate.

În minunatul dialog *Despre suflet și înviere*, Grigorie invocă fragmentul de la Filipeni 2, 10 în care se spune: „Lui i se vor pleca genunchii tuturor celor din cer, de pe pământ și de sub pământ.”

În fond, *eshaton*-ul înseamnă unirea de către Dumnezeu a *tot* ceea ce crea-tura a *separat*. Aidoma cu sufletul uman care are puterea și funcția de unificare a *tuturor* elementelor separate ale trupului.

„Va veni o vreme când răul va fi cu desăvârșire înlăturat din existență. (...) Dar la ce folosește această frumoasă nădejde pentru cel ce se gândește cât de greu e să îndure chin și suferință, chiar și pentru puțină vreme? Iar dacă acea durere insuportabilă se prelungește în veșnicie, ce mângâiere mai rămâne din nădejdea în viitor pentru cel ce a primit o pedeapsă lungă cât veșnicia?”³.

Trebuie admis faptul că atunci când universul va atinge desăvârșirea dezvoltării sale, această dezvoltare se va opri și „*toate* sufletele vor ieși din starea lor de creștere și împrăștiere nevăzută și se vor întoarce iarăși la o stare văzută și statornică”⁴. Ar fi conform dreptății și înțelepciunii divine ca oricine să poată intra în locașul „mântuirii”, dar nu și „păgânii” și „străinii”. „Toată stricăciunea intrată prin păcatul nostru va fi nimicită; atunci Dumnezeu va rândui o sărbătoare obștească pentru cei care, prin înviere, au dobândit o „coamă”, și astfel *toți* se vor însănătoși dintr-o aceeași bucurie, și nu va mai fi

1. A. Meredith, *op. cit.*, p. 151.

2. *Ibidem*, p. 175.

3. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, trad. rom. de G. Teodorescu, Ed. Herald, 2003, p. 63.

4. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 80.

nici o deosebire și toată firea rațională se va înfrupta în mod egal din bucurie”¹. Aici, „coama” vizează „cele mai înalte puteri supralumești”.

Grigorie vede o legătură ontologică între moartea trupului și apocatastază. „Dumnezeu a avut grijă ca trupul omului să moară, ca prin moarte să se distrugă otrava păcatului, iar la înviere să ne sculăm *cu toții* curățiți”².

Așa cum am arătat, „învierea” este o unificare a ceea ce a fost separat, prin păcatul liber consimțit al omului. „Așa cum începutul morții a pătruns toată natura omenească prin cel dintâi om, tot astfel, și învierea prin Hristos se va întinde peste *toată* omenirea”³.

În sfârșit, textul „apocatastatic” fundamental al lui Grigorie (aflat în *Despre învățătura creștină*) este acesta: „După ce răul care acum s-a amestecat și s-a unit în natura omenească va fi înlăturat, după lungi încercări, *toate* fapăturile care acum zac în răutate vor fi readuse la starea lor de la începuturi; iar cei care vor fi pedepsiți spre curățire și au îndurat suferințe, precum și cei fără de vină, cu toții vor aduce mulțumire lui Dumnezeu (...). Căci după cum cei ce spală murdăria nu spală doar unele pete, iar pe altele le lasă, ci de la un capăt până la celălalt curăță pânza de toate petele ca astfel haina să fie în toate părțile ei de același preț, prin spălare strălucind deopotrivă, tot astfel viața omenească fiind molipsită de păcat și la începutul ei și la mijloc și la sfârșit, trebuia ca puterea curățitoare să treacă prin toate vârstele și nu să curețe o parte iar alta să o lase necurățită”⁴. În ceea ce-i privește pe cei necurățiți prin botez sau înfrânare, ei se vor curăța *prin foc* în viața de apoi.

Perioada de după Grigorie de Nyssa

Nu vom zăbovi acum asupra dezvoltărilor moderne ale teoriei apocatastazei. Ne gândim la Soloviev, Bulgakov, Evdokimov, Berdiaev, Blondel, Marcel de Lubac, Rahner ș.a.

Mai aproape de epoca lui Grigorie de Nyssa, are loc Sinodul al V-lea Ecumenic (553), convocat și „gestionat” de împăratul Iustinian. Despre acest sinod se știe, îndeobște, că l-a condamnat pe Origen și, prin el, apocatastaza. Lucrurile, însă, sunt ceva mai complicate.

Într-o polemică din 1934, Mircea Vulcănescu (1904-1952) aduce câteva precizări extrem de importante.

În primul rând, Vulcănescu face o diferență între condamnarea pronunțată de Sinod și cea de către Împărat. Aceasta din urmă „tranșează chestia cu sabia, militărește; ea e limpede, categorică și fără rezerve, referindu-se, prin Origen, la orice fel de apocatastază și la orice fel de învățătură care afirmă sfârșitul

1. *Ibidem*, p. 83.

2. *Despre învățătura creștină*, în vol. *Despre suflet și înviere*, ed. cit., p. 127.

3. Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, 145.

4. *Ibidem*, p. 167-168.

muncilor”¹. Textul imperial intitulat *Adversus Origenens* a fost tradus și publicat și la noi (în *Studii teologice*, 1933) de către Teodor M. Popescu.

Textele sinodale, însă, sunt „mai subtile” și „mai pătrunzătoare”. „Ele (...) atacă viermele care roade străfundul gândirii lui Origen, ceea ce în doctrina lui e incompatibil cu învățătura creștină și constituie cheia de boltă a întregii erezii origeniste: învățătura despre «trup», considerat ca neființă (după Platon) și despre rău, ca legat de natura însăși a făpturii, din care rezultă că păcatul și căderea care derivă din el nu sunt fapte contingente de care răspunde făptura, ci stări necesare, legate de o deficiență a Creatorului. [Se] confundă posibilitatea păcatului, care e starea de libertate a făpturii cu păcatul însuși, care e rezultatul acestei libertăți”².

Spre deosebire de anatema imperială, cea sinodală osândește teoria apocatastazei doar în conexiune cu cea a preexistenței sufletelor. Aici, Vulcănescu recurge la sprijinul lui S. Bulgakov (1871-1944) (autor mult mai reputat dar și mult mai controversat) după care, la Sinodul al V-lea ecumenic, nu s-a condamnat speranța că „odată Dumnezeu va fi «totul în toți»”, ci teoria origenistă a „restabilirii”. Tot aici se atrage atenția că teoria Nyssanului despre apocatastază nu a fost condamnată de nici un sinod, tocmai pentru că Grigorie ar fi știut să se ferească de „rătăcirile origeniste”.

Cam la un veac după Sinodul al V-lea, Maxim Mărturisitorul (580-662) (probabil cel mai strălucit teolog al epocii patristice) rafinează la maximum teoria apocatastazei, privilegiind contribuția lui Grigorie de Nyssa. „Biserica cunoaște trei restaurări (*apokateze*). Una e a fiecăruia în parte, pe temeiul virtuții; (...). A doua e aceea a firii întregi la înviere; e restaurarea în nestricăciune și nemurire. Iar a treia, despre care vorbește mai mult în tratatele sale Grigorie de Nyssa, este restaurarea puterilor sufletești, căzute prin păcat, în starea în care au fost create. Căci precum toate își vor primi prin învierea trupului la vremea sperată nestricăciunea, așa trebuie să lepede și puterile pervertite ale sufletului, în cursul prelungirii vremurilor, amintirile păcatului sălășluite în el, și, străbătând (sufletul) toate veacurile și neavând odihnă, să vină la Dumnezeu Cel ce nu are sfârșit. Și astfel, prin recunoașterea bunurilor, nu prin împărtășirea de ele, să reprimească (sufletul) puterile sale și să fie restaurat și să se arate că Făcătorul nu e cauza răului”³. D. Stăniloae precizează că din acest text nu s-ar deduce restaurarea pentru cei „ce nu se pocăiesc pe pământ” și nici pentru „duhurile rele”.

1. M. Vulcănescu, *Condamnarea lui Origen*, în vol. *Bunul Dumnezeu cotidian*, Humanitas, București, 2004, p. 338.

2. M. Vulcănescu, *op. cit.*, 338.

3. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, în *Filocalia*, vol. II., trad. rom. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, 2008, p. 256.

Opinii contemporane

Așa cum am văzut, în prima jumătate a secolului trecut, Serghei Bulgakov era o referință privilegiată pentru cei care își doreau o abordare nuanțată și constructivă a temei apocatastazei. În cartea sa „Ortodoxia” (publicată prima oară în franceză, în 1932, adresându-se, cu precădere apusenilor) scrie Bulgakov: „Din Antichitatea cea mai timpurie, s-au aflat două tendințe în eshatologie: o tendință rigoristă afirma că muncile sunt eterne, adică definitive și fără de sfârșit; alții, ca Augustin, numiți în mod ironic «milostivii» (*miseriordes*), negau eternitatea muncilor și persistența răului în creație și mărturiseau biruința definitivă a Împărăției lui Dumnezeu, când «Dumnezeu va fi totul în toți». Învățătura despre «apocatastasis» nu este numai a lui Origen, a cărui ortodoxie este îndoielnică din cauza unora dintre opiniile lui, ci este și a Sfântului Grigorie de Nyssa, glorificat de Biserică – ca învățător, precum și a discipolilor săi. Se credea că doctrina lui Origen fusese condamnată de Sinodul al V-lea ecumenic; dar studiile istorice recente nu mai permit să se afirme așa ceva. Cât despre doctrina Sfântului Grigorie, dezvoltată cu mult mai multă consecvență și liberă de teoriile origeniene despre preexistența sufletelor, ea nu a fost niciodată condamnată. În consecință, ea păstrează dreptul ei de cetățenie în biserică, cel puțin în calitate de opinie teologică (*theologumenon*)”¹.

În sfârșit, ceea ce Bulgakov (în 1932) și Vulcănescu (în 1934) susțineau pe tema „apocatastaza = erezie sau teologumenă?” va fi reluat, în zilele noastre, de către Nikos Matsoukas. Teologul grec subliniază, mai întâi, că între „protologie” (adică „cele de la început”) și „eshatologie” nu există o relație de succesiune cronologică. Este un specific al teologiei ortodoxe ca, în cadrul ei, cele două „să se armonizeze, să se manifeste și examineze împreună”². Cât privește „raiul”, Ortodoxia, prin acest cuvânt, înțelege: „1. mersul desăvârșitor pe care-l face făptura rațională pentru a depăși tendința spre nimic (...) și 2. intrarea finală în slava Împărăției, unde (...) va fi comuniunea iubitoare prin intermediul vederii lui Dumnezeu”³. Pe de altă parte, iadul se definește prin neputința coexistenței și comunicării cu Dumnezeu. „Așadar, cei din iad nu au putința de a-L vedea de Dumnezeu. (...) Iadul este «nepărtășia» de Dumnezeu. (...) O desăvârșită neprietenie”⁴.

Spre deosebire de teologia apuseană, în cadrul căreia „raiul” și „iadul” sunt tălmăcite în sens „juridic”, din perspectiva „răsplății” și a „pedepsei”, în Ortodoxie, pe baza posibilității participării la „energiile necreate ca slavă divină”, s-a creat „o breșă, o teologumenă care se opune predestinației absolute a teologiei occidentale: este vorba despre restaurarea (apocatastaza) tuturor, o

1. S. Bulgakov, *Ortodoxia*, trad. rom. N. Grosu, Ed. Paideia, București, 1994, p. 187-188.

2. N. Matsoukas, *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. II, trad. rom. N. Deciu, Ed. Bizantină, 2006, p. 402.

3. Matsoukas, *op. cit.*, p. 402.

4. *Ibidem*, p. 406-407.

învățătură reprezentată de Origen, Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Maxim Mărturisitorul. Negreșit, nu este întâmplător faptul că în Occident avem drept finalitate a spiritului juridic predestinația absolută, în timp ce în Răsărit drept finalitate a mântuirii vindecătoare avem restaurarea tuturor drept teologumenă¹. Pe cale de consecință, teologia ortodoxă este datorare să fixeze premisele corecte ale teoriei apocatastazei: „1. mântuirea este terapia traumelor (care au apărut după păcatul strămoșesc) în *după chipul lui Dumnezeu*; 2. nemurirea este rezultatul participării la lucrările dumnezeiești; 3. desăvârșirea ajunge la hotarele îndumnezeirii; 4. viața paradisiacă este prietenie, iubire și comuniune cu Dumnezeu; 5. iadul este tocmai opusul, «neparticipare», «necomunicare», neprietenie și viață neiubitoare; 6. rolul de bază în ceea ce privește acceptarea doar a darului lui Dumnezeu îl joacă liberul arbitru și răul este neființă, *paraipostas*”².

Comentând fragmentul despre „cele trei apocatastaze” al lui Maxim Mărturisitorul, Matsoukas relevă că, pe baza învățăturii Nyssanului, odată realizată cea de-a treia restaurare, sufletele „vor lepăda amintirile răutății”. „Răul ca neființă nu va avea nici o putere și nici o amintire”³. Restaurarea sufletelor, în starea lor originară, se va săvârși „prin *cunoștință*” și nu „prin *participarea* la daruri”.

Deci, „uitarea răului înseamnă dispariția lui”.

Bibliografie

Origen, Migne, P.G., 111-117.

Grigorie de Nyssa, Migne, P.G. 44-46.

Maxim Mărturisitorul, Migne, P.G. 90-91.

Androutsos, H., *Dogmatica Bisericii Ortodoxe răsăritene*, trad. rom. D. Stăniloae, Ed. arhidiocezană, Sibiu, 1930.

Bailly, A., *Dictionnaire grec-français*, Ed. Hachette, Paris, 1950.

Bulgakov, S., *Ortodoxia*, trad. rom. N. Grosu, Ed. Paideia, București, 1994.

Crouzel, H., *Origen*, trad. rom. C. Pop, Ed. Deisis, Sibiu, 1999.

Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, trad. rom. Gr. Teodorescu, Ed. Herald, București, 2003.

Foulquié, P., et R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, P.U.F., Paris, 1926.

Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, în *Filocalia*, vol. II, trad. rom. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008.

Matsoukas, N., *Teologia dogmatică și simbolică*, vol. III („Expunerea învățăturii ortodoxe”), trad. rom. N. Deciu, Ed. Bizantină, București, 2006.

Meredith, A., *Capadocienii*, trad. rom. C. Jinga, Ed. Sophia, București, 2008.

1. *Ibidem*, p. 409.

2. *Ibidem*, p. 409-410.

3. *Ibidem*, p. 410.

- Moreschini, C., *Istoria filosofiei patristice*, trad. rom. Alexandra Cheșcu, M.-S. Chirilă și D. Cernica, Ed. Polirom, Iași, 2009.
- Schwane, I., *Histoire des dogmes*, trad.fr. A. Degert, t. II, Ed. Beauchesne, Paris, 1903.
- Tixeront, J., *Histoire des dogmes*, t. II, Ed. Gabalda, 1922.
- Tofan, S., *Mic dicționar al ereziilor Evului patristic*, Ed. Partener, Galați, 2003.
- Vulcănescu, M., *Condamnarea lui Origen*, în vol. *Bunul Dumnezeu cotidian*, Ed. Humanitas, București, 2004.

TUDOR GHIDEANU

Pentru „filosofia adevărată”, împotriva „filosofiei deșarte” a celor „din afară”

Sfântul Vasile cel Mare s-a aflat de la început sub reala influență a epistolografiei grecești din epoca sofisticii târzii și, ca și prietenul său Sfântul Grigore Teologul (de Nazianz) nu s-a sfiit să utilizeze principiile retorici din dialogul *Gorgias* al lui Platon.

După cum am văzut, încă din tratatul *Contra lui Eunomiu*, Sfântul Vasile cel Mare s-a dovedit a fi un profund filosof al distincției creștine între „general” și „particular”, între *genesis* (Creație, Facere) și *gerusia* (Naștere, Întrupare) etc.¹

Întrucât dominantă operei sale dogmatice a constituit-o critica ereziei (ariene, sabeliene, metodiene etc.) este de o mare forță revelatoare studiul logicii respingerii sofistice, în tradiția *Organonului* aristotelic (*Sophistike elenchi*, chiar din *Introducerea* tratatului Despre Sfântul Duh, purtând titlul semnificativ „În care [se demonstrează] că este necesar studiul celor mai puțin însemnate capitole ale teologiei”)².

Este vorba de acele prepoziții și conjuncții „din cele câte, în mod necesar, se rostesc (vorbind) despre Dumnezeu” în folosul nu atât al „nesăbuitului care întreabă”, cât al „ascultătorului înțelept” pe care profetul l-a comparat cu un „sfetnic luminat”, convins de faptul că „este drept să dăm toată cinstea și să (ajutăm) să progreseze pe cei care împărtășesc țelul și toate nevoințele celui care se îndreaptă spre desăvârșire”.

Sfântul Vasile cel Mare pornește de la asemănarea (pe cât este cu putință firii umane) cu Dumnezeu. Asemănarea nu se poate realiza fără cunoaștere, iar cunoașterea este imposibilă fără învățătură. „Baza oricărei învățături este discursul : părțile (alcătuitoare) ale discursului sunt cuvintele și expresiile. De aceea, nu este fără sens examinarea expresiilor”.

Așadar, este necesar să nu ignorăm, nu să trecem cu vederea acele „cuvinte mici”, aparent lipsite de însemnătate, „pentru că, dacă evlavia, întocmai ca și

1. Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și Teodor Bodogae, studiu introductiv la Vasile cel Mare, *Scrisori*, Partea a treia, IBMBOR, 1988, p. 76.

2. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în *op. cit.*, 5, p. 17-19.

meșteșugurile, crește prin mici adăugiri, nimic nu trebuie neglijat din cele care conduc la cunoaștere ; dacă cineva va trece cu vederea noțiunile elementare (socotindu-le) ca fără importanță, nu va ajunge niciodată la culmile înțelepciunii”¹.

Ca retor cu multă știință de carte filosofică și logică – precum și fratele său Sfântul Grigore de Nyssa –, Sfântul Vasile exemplifică definitoriu : „Da” și „nu” sunt două expresii ; deseori, însă, cel mai mare dintre bunuri, adevărul, și ultima expresie a răutății, minciuna, sunt redată de aceste cuvinte mici”.

Despre Sfântul Duh este, în fond, o Epistolă adresată ucenicului său Amfilohie. De aceea stilul scriiturii este personal, simplu și direct : „Prin urmare (cuvintele) pe care tu ne-ai cerut să le lămurim, sunt în același timp, mici și mari ; mici (în ceea ce) privește extensiunea pronunțării ; din acest punct de vedere, poate și de disprețuit ; mari, însă, prin forța celor pe care le desemnează – după chipul grăuntelui de muștar, care, deși este cel mai mic dintre semințele copacilor, însă învrednicindu-se de îngrijirea necesară, și dezvoltându-se puterea sădită în el, crește (copac) destul de înalt”.

Înverșunându-se împotriva disprețului posibil al unora față de „poliloghia în legătură cu expresiile”, Sfântul Vasile cel Mare nu se lasă „înfrânt de disprețul lor”, subliniind în epistolă : „Sunt atât de departe de a mă rușina de aceste (cuvinte) ca de niște (cuvinte) neînsemnate, încât, dacă aș reuși să surprind o infimă parte a valorii lor, aș socoti că m-am învrednicit de (lucruri) extraordinare”².

Viitorul arhiepiscop al Capadociei mărturisește chiar faptul care a stat „la originea controversii”. El îi scrie lui Amfilohie : „Nu demult, pe când mă rugăm cu poporul, slăvind pe Dumnezeu-Tatăl, în două feluri : când cu Fiul, împreună cu Duhul Sfânt, când prin Fiul în Duhul Sfânt, ne-au acuzat unii dintre cei de față că folosim cuvinte străine, și, în același timp, contradictoriu”.

Sfântul Vasile motivează, împotriva „bolii lor fără remediu”, formularea clară a învățăturii despre semnul acestor expresii.

Această întreprindere, *Antiheticus* a Sfântului Vasile o vom urmări, pas cu pas, utilizând succesiunea literelor din alfabetul nostru :

A. „Unde își are punctul de plecare preocuparea ereticilor în legătură cu expresiile” :

Preocuparea ereticilor pentru cercetarea acestor „silabe” nu este întâmplătoare, ci „ascunde un plan bine conturat și ascuns (îndreptat) împotriva dreptei credințe”.

Argumentul critic al Sfântului Vasile :

„(Aceștia) încearcă să demonstreze că felul în care ne exprimăm despre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, este dificil, pentru ca, din această (demonstrație), să scoată o dovadă ușoară a deosebirii după fire (a persoanelor)”.

Aici, se folosea un vechi sofism, inventat de Aetius, șeful acestei erezii, care a scris ideea că „cele deosebite după fire, sunt numite diferit, și invers : cele numite diferit, sunt deosebite după fire”.

1. *Ibidem*, p. 18.

2. *Ibidem*.

Acest Aetius invoca, în sprijin, pe Sfântul Apostol Pavel care zice : „Unul este Dumnezeu și Tatăl, de la Care sunt toate și unul este Domnul Iisus Hristos, prin Care sunt toate” (1 Cor. 8, 6). Aetius considera că „raportul în care se află cuvintele între ele, va fi și raportul dintre firile desemnate de aceste cuvinte. Or, deosebite fiind expresiile «din Care» și «prin Care», deosebit este și Fiul de Tatăl”¹.

Sfântul Vasile numește acest sofism, „rătăcire” și „poliloghie” deoarece „ei atribuie lui Dumnezeu-Tatăl, ca privilegiu deosebit (expresia) „de la Care”; lui Dumnezeu-Fiul (expresia) „prin Care”, iar Sfântului Duh (expresia) „în Care”. Susțin că acest mod de folosire a expresiilor nu se schimbă niciodată, pentru că, după cum am zis, deosebirea expresiei presupune deosebirea firilor”.

Argumentul critic al Sfântului Vasile :

„Dar n-au putut să ascundă (faptul) că prin minuțiozitatea (arătată în examinarea) cuvintelor, ei nu fac altceva decât să sprijine doctrina lor eretică.”²

B. „Felul de a analiza cuvintele, imită logica celor din afară”³.

Logica grecească atribuia expresiile „din care” și „prin care”, lucrurilor de natură diferită : „din care” = materia ; „prin care” = instrumentul, „cel care asistă”. Sfântul Vasile face totuși o precizare importantă de istorie filosofică : „Cei ce s-au preocupat de filosofia greacă, când explică natura cauzei în mai multe feluri și scot în evidență sensurile proprii, zic că unele dintre cauze sunt primare, altele secundare sau auxiliare, iar altele de cauze necesare”.

Explicație logică (și de modalitate : necesar-posibil-contingent)

„Fiecăreia dintre acestea îi rezervă o denumire specială, încât altfel este numit creatorul, și altfel instrumentul. Creatorului, socotesc ei, trebuie să i se atribuie expresia «de către care», pentru că, zic ei, de obicei se spune că scaunul a fost făcut «de tâmplar». Instrumentului (trebuie să i se atribuie expresia) «prin (cu) care», pentru că, zic ei, se spune că scaunul se lucrează «cu» burghiul și «cu» alte instrumente.

În același chip, ei socotesc că expresia «din care» revine materiei, pentru că (se spune că) scaunul este «din» lemn ; că expresia «după care» exprimă planul sau modelul propus meșterului, pentru că (se presupune) că acesta, fie că și-a plănuțit mai înainte opera, și apoi a transpus închipuirea în faptă, fie privind un model a căutat să-l imite. Expresia «pentru care» vor s-o raporteze la scop ;

1. *Ibidem*, p. 20.

2. *Ibidem*.

3. Pr. Prof. T. Bodogae, notează că Părinții Capadocieni și Sfântul Ioan Gură de Aur numesc astfel pe filosofi greci cu filosofia lor deșartă, opusă „adevăratei filosofii” creștine.

pentru că (se spune) că «pentru» oameni a fost făcut scaunul. Expresia «în care» ar sugera spațiul sau timpul¹.

Sfântul Vasile arată că ereticii transpun astfel de învățături admirabile ale cugetării și logicii grecești (de la Aristotel înspre noi) la „învățătura simplă a Scripturii”, cu o rea intenție și anume: „pe de o parte spre micșorarea [minimalizarea – n.n.] Cuvântului lui Dumnezeu, pe de altă parte spre negarea Duhului Sfânt”².

În esență, ereticii au atribuit cele ce se potrivesc „instrumentelor neînsuflețite și nervului umil”, Stăpânului Însuși al lumii, adică expresia „prin care”.

C. „Scriptura folosește fără deosebire aceste expresii”

Deși recunoaște că, desigur, Sfânta Scriptură utilizează adesea astfel de expresii, totuși este important de arătat că „libertatea Sfântului Duh nu este aservită, întru totul, logicii grecești (a «celor din afară?»), că în fiecare împrejurare (Scriptura) acomodează expresiile după nevoi”³.

Argumentare prin exemple:

„De exemplu, expresia «din (de la) care», în Scripturi nu se referă totdeauna la materie – cum bine pare acelor (filosofi) – ci, de obicei, se atribuie cauzei supreme, ca în (afirmațiile): «Unul este Dumnezeu, de la care sunt toate» (1 Cor. 8, 6) și «toate sunt de la Dumnezeu» (1 Cor. 11, 12)”.

Alteori – subliniază Marele Vasile – dimpotrivă, Scriptura folosește această expresie, în legătură cu materia: „primul om (făcut) din pământ, a fost pământesc”, „din pământ ai fost făcut tu, ca și mine” (Iov 23, 6) etc.

Ereticii au legiferat (logic) că numai Tatălui i se cuvine această expresie. Ei nu respectă, însă, întrutotul, logica greacă. Astfel, după opinia lor (illogică), pe Fiul îl socotim a fi instrument, iar pe Duhul Sfânt loc, căci – zic ei – „că la această concluzie duce afirmația că creația lumii s-a făcut «prin Fiul», «în Duhul» –, atribuind lui Dumnezeu-Tatăl expresia «de la (din) care»”.⁴

Concluzia falsă a ereticilor: „Că alta e firea cauzei, alta a instrumentului și alta a locului. Ca atare – consideră ereticii – Fiul este deosebit de Tatăl, după fire, pentru că instrumentul se deosebește de meșter, iar Duhul se deosebește (de Tatăl și de Fiul), locul și timpul se deosebesc ființial de instrumente și de cei care le mănuiesc”.

D. „Expresia «prin Care» (atribuită de către eretici exclusiv Fiului) se folosește (în Scriptură) și în legătură cu Tatăl, iar expresia «din care» (atribuită exclusiv Tatălui) se folosește și în legătură cu Fiul, și cu Duhul”.

În esență, logica slabă a ereticilor, prin respectarea rigidă a expresiilor relevante, nega unitatea de ființă (*homousios*) a Trinității Persoanelor și egala dumnezeire a lor. Acesta este viciul fundamental al arianismului, sebelianismului modalist etc. Eunomiu făcea parte din tabăra neo-arianilor.

1. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, p. 21.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 22.

Sfântul Vasile cel Mare spune clar, răspicat :

„Acestea sunt (părerile) acelora. Noi, însă, vom demonstra ceea ce ne-am propus : că expresia «de la Care» nu se atribuie doar Tatălui, că Fiului nu I s-a rezervat expresia «prin Care» și că Fiul n-a exclus pe Duhul – așa cum susțin aceștia – de la părtășia «din Care» și «prin Care» (col. 80), «Unul este Dumnezeu și Tată, de la care sunt toate și Unul este Iisus Hristos, prin care (s-au făcut toate)» (1 Cor. 8, 6)”.

Ca un logician încercat și dăruit cu harul distincției, Sfântul Vasile observă esențial :

„Acestea nu sunt cuvintele unuia care legiferează, ci ale unuia care distinge ipostazele”¹.

Pr. Prof. Teodor Bodegăe spune în nota 46, de la subsolul paginii 23 : „Se poate spune că sensul termenului ipostas (υποστασις) s-a precizat de către Sfântul Vasile la Sinodul I Ecumenic (325), acest termen a fost folosit cu sensul de substanță. S-a spus despre Fiul că nu este diferit de Tată, că este de aceeași natură ca și El. Această confuzie avea să provoace multe tulburări. Sfântul Vasile vine cu precizarea că în Dumnezeu este o singură ființă în trei ipostasuri. El dă, deci, noțiunii de „hypostasis” sensul de „prosopon” – sau „persoană” (*Despre Sfântul Duh*, P.G. 32, col. 148, 149 b, 154 c ; *Omilia 24*, P.G. 31, 604 ; *Epistola 210*, P. G. 32, 776c)”².

Argumentarea Sfântului Vasile continuă :

„Apostolul se exprimă astfel, nu pentru a sublinia vreo diferență de natură, ci pentru a face distinctă noțiunea de Tată și cea de Fiul”. Fericitul Pavel zice : „Toate (s-au făcut) de El, prin El și în El” (Rom. 11,36). Pavel a atribuit cele trei expresii unuia și aceluiasi subiect : „...Pentru că, după ce Apostolul a citat din profeția lui Isaia, textul «Cine a cunoscut gândul Domnului și cine a fost sfetnic lui?»” (Is., 40,13), Pavel a adăugat : „de la El, prin El și în El (sunt toate)” (Rom. 11, 34-36).

Și tot profetul Isaia spusese despre Dumnezeu-Cuvântul, Creatorul întregii lumi : „Cine a măsurat apa cu pumnul, cerul cu palma și tot pământul cu căușul palmei ? Cine a pus munții la cântar și vâlcelele la cumpănă ? Cine a cunoscut gândul Domnului și s-a făcut sfetnicul lui ?” (Is., 40, 12-13).

Iată ce ne spune Sfântul Vasile despre acest pronume relativ „Cine” : „Aici, cuvântul «cine» nu exprimă imposibilul, ci raritatea, ca și în textul : «Cine se va ridica împreună cu mine, împotriva celor răi ?» (Ps., 93, 16), «Cine este omul care dorește viață ?» (Ps., 33, 13) și «Cine se va sui în muntele Domnului ?» (Ps., 23, 3)”. „Același este cazul și aici : Cine este cel care cunoaște gândul Domnului și este părtaș la voința Lui ?, pune întrebarea Sfântul Vasile, și răspunde prin Evanghelia lui Ioan «Pentru că Tatăl iubește pe Fiul și pe toate I le descoperă»” (In. 5, 20). „De aceea – continuă Sfântul Vasile –, în sensul propriu (al cuvântului) Apostolul a adăugat : «De la El, prin El și în El sunt toate»” (Rom. 11, 36).

1. *Ibidem*, p. 23.

2. N. 46, *op. cit.*, p. 23.

Sfântul Vasile desfășoară explicația astfel :

„De la El” pentru că El este cauza celor ce există, conform voinței lui Dumnezeu Tatăl.

„Prin El” pentru că Lui I se datorește (dăinuirea) tuturor ; după ce le-a zidit pe toate, a adăugat fiecareia dintre cele făcute (însușirile necesare) pentru dăinuire. De aceea, cu o dorință irezistibilă și a dragostei de negrăit către El, Stăpânul și Dătătorul vieții s-au îndreptat toate, așa cum s-a scris : „Ochii tuturor privesc cu speranță către Tine” (Ps., 121, 15) și iarăși : „Toate nădăduiesc în Tine” (Ps., 103, 27), „deschizi Tu mâna Ta și orice viețuitoare se umple de bunăvoință” (Ps., 144, 16)¹.

Sesizând că raționamentul ereticilor („adversarii noștri”) se află în contradicție flagrantă cu sine, neputând ignora că expresia „prin care” este folosită în Sfânta Scriptură și pentru Tatăl, după cum expresia „de la Care” se folosește și pentru Fiul, Sfântul Vasile conchide viguros : „fiecare dintre cele două expresii va avea aceeași valoare, pentru că ambele expresii sunt raportate în egală măsură la Dumnezeu, la una și aceeași persoană”².

Sfântul Vasile se sprijină pe Epistolele Sfântului Apostol Pavel către Efeseni și către Coloseni : „credincioșii adevărului, în dragoste să creștem în toate privințele, ca să ajungem la Cel ce este Capul, Hristos din El, tot trupul, bine încheșat și strâns legat, prin ceea ce dă fiecare încheietură, își primește creșterea potrivit cu lucrarea fiecărei părți” (Efes., 4, 15-16).

„Cel ce va ține de Hristos, de Cel ce este Capul – de la Care este tot trupul hrănit și bine încheșat, cu ajutorul încheieturilor și legăturilor –, își primește creșterea pe care i-o dă Dumnezeu” (Col., 2, 19). De asemenea „Și pe El, Cap l-a pus în Biserică peste toate” (Efes., 1, 22) și „din plinătatea Lui noi toți am luat (Ioan 1, 16)”. Domnul Însuși zice : „Din al Meu va lua și vă va face cunoscut” (Ioan 16, 14).

Întrebuințările expresiei „din care” sunt în multe locuri. Domnul zice : „Am simțit o putere ieșind din Mine” (Lc. 8, 46). Sau când se referă la Duhul Sfânt : „Cel ce seamănă în Duhul, de la Duhul va secera viață veșnică” (Gal. 6, 8). Sau în alt loc : „Din aceasta cunoaștem că este întru noi, de la Duhul Care ni s-a dat” (1 Ioan 3, 24). La Matei 1, 20, îngerul zice : „Cel conceput în ea, este de la Duhul Sfânt”. În Domnul zice : „cel născut de la Duhul, Duh este” (In. 3, 6).

Expresia „prin care” se folosește atât pentru Tatăl, pentru Fiul, cât și prin Duhul Sfânt. Citările Sfântului Vasile : Pentru Tatăl : „credincios este Dumnezeu, prin Care ați fost chemați la părtășia Fiului Său” (1 Cor. 1, 9). Sau : „Pavel, prin voia lui Dumnezeu, Apostol al lui Iisus Hristos” (2 Cor. 5, 1). De asemenea : „După cum Hristos a fost ridicat din morți prin slava Tatălui” (Rom. 6, 4).

În Vechiul Testament expresia „prin care” se găsește la Isaia : „vai vouă, celor ce faceți planuri în ascuns, dar nu după (δύα) voia lui Dumnezeu” (Is. 29, 15).

Pentru Duhul Sfânt, Sfântul Vasile citează : „Nouă, zice (apostolul Pavel), ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Sfânt”. În alt loc : „Depozitul cel bun

1. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în *Scrieri I*, p. 24.

2. *Ibidem*, p. 24.

păstrează-l prin Duhul Sfânt” (2 Tim. 1, 14). Și iarăși : „Pentru că unuia i se dă prin Duhul darul înțelepciunii” (1 Cor. 12, 8).

Expresia (prepoziția) „în” (ἐν) :

Din Vechiul Testament, sunt citați Psalmii (70) (70, 6) și (88, 17), dar și Sfântul Apostol Pavel : Efeseni 3, 9 ; 2 Tesaloniceni 1, 1 ; Romani 1, 10 ; 2, 17, iar Vechiul Testament : Facerea 4, 1, Leviticul 8, 21, Facerea 11, 8.

Referindu-se la metoda folosită și la finalitatea ei demonstrativă, Marele Vasile scrie : „Scopul nostru, însă, nu este de a face caz de mulțimea mărturiilor (pe care le cunoaștem), ci de a face dovada că observațiile lor [ale ereticilor, n.n.] nu sunt corecte. Nu vom demonstra – considerând ceva cunoscut –, faptul că această expresie se folosește și în legătura cu Fiul și cu Duhul. Socotim, însă, necesar, să spunem că pentru un ascultător înțelept este suficient combaterea spuselor lor, din inversarea raționamentului. Anume, dacă expresiile diferite indică o deosebire de esență – așa cum spun ei – (atunci) identitatea expresiilor trebuie să-i facă să mărturisească acum, cu sfială, că esența lor este identică”¹.

Sfântul Vasile arată că există o interschimbabilitate a expresiilor, ca și în vorbirea curentă, realizându-se o „comunicare reciprocă a sensurilor”. Este citat cel mai des Sfântul Apostol Pavel care, în stilul său inconfundabil, atât de variat și colorat, folosește adesea prepoziția „din” în loc de „prin”. De pildă la 1 Cor. 11, 12 : „După cum femeia este din bărbat, la fel bărbatul este prin femeie”. Apostolul, procedând astfel, „nu se contrazice : arată numai cât de ușor se substituie prepozițiile, unele altora”.

Nu există, așadar, nici o „rațiune – pentru ponegrirea dreptei credințe” din cauza utilizării diverselor prepoziții pentru aceeași realitate exprimată.

E. „Răspuns celor care afirmă că Fiul nu este „cu Tatăl” (μετά τοῦ πατέρος), ci „după Tatăl” (μετά τοῦ πατέρα). În același timp, se expun dovezile în favoarea egalității de cinstire.

Ereticii nu pot avea scuza neștiinței (în privința prepozițiilor și expresiilor), ci susțin cu „meșteșug” și „răutate” contrariul. „Ei se mânie, vădit, împotriva noastră, pentru că preamărim pe (Fiul) Unul-Născut, împreună cu Tatăl, și pe Duhul Sfânt nu-L separăm pe Fiul. De aceea, ne numesc inovatori. Introducători de credințe noi, inventatori de cuvinte și câte nume din cele dezonorante nu ne dau ?”²

Sfântul subliniază – în cea mai curată atitudine creștină – că nu-l supără injuriile lor, ci îi produc „măhnire și neîncetată durere” răul și vătămarea pe care singuri și-o provoacă, astfel că în fapt „le datorăm mulțumire pentru ocară, ca unora care ne aduc fericirea”.

Dând curs acelui oximoron propriu creștinismului, nu doar cugetării dar și trăirii (*Erlebnis*) decalogice, „să iubiți pe dușmanii voștri”, Marele Vasile motivează prin spusa Domnului din cele 9 Fericiri : „Pentru că fericiti veți fi când vă vor ocări din cauza Mea” (Mt. 5, 11).

1. *Ibidem*, p. 26.

2. *Ibidem*, p. 27.

Sfântul divulgă erezia astfel :

„(Problemele) pentru care se tulbură ei, sunt acestea :

- a) „Fiul, zic ei, nu (trebuie cinstit) «cu Tatăl», ci «după Tatăl»” ;
- b) Tatălui I se cuvine mărire „prin” El, adică prin Fiul, și nu „cu El”. Pentru că, pe când expresia „cu El” exprimă egalitatea de cinste, expresia „prin Care” sugerează ideea de slujire ;
- c) Nici Duhul, zic ei, nu trebuie pus (pe aceeași treaptă), cu Tatăl, ci cu Fiul, și sub Tatăl, nu pe același plan, ci subordonat (subordinaționismul lui Arie), nici connumărat, ci subnumărat.

Marele Vasile subliniază : „cu astfel de cuvinte (ei) strică simplitatea și naturalețea credinței”¹. Sfântul Vasile detaliază „în ce sens zic ei că Fiul este «după Tatăl» ?” Ar însemna oare că, după timp (adică posterior), după locul pe care îl ocupă, sau după vârstă ?

„În privința timpului (socotim) că nimeni nu este atât de fără minte, încât să spună că Făcătorul veacurilor este al doilea (în timp), pentru că nici o perioadă de timp nu se intercalează în legătura firească a Fiului cu Tatăl. Dar nici după mintea oamenilor nu se poate spune că Fiul este posterior Tatălui ; nu numai pentru că sunt concepuți (a fi) totdeauna împreună, ci și pentru că cronologic se zic «al doilea» acele (fapte) care sunt mai apropiate de prezent, și invers, se zic «primele» acelea care sunt mai îndepărtate de prezent. De exemplu, cele întâmplate pe timpul lui Noe, sunt anterioare celor întâmplate în Sodoma, pentru că sunt îndepărtate de prezent, și acestea (cele întâmplate în Sodoma) sunt posterioare acelor (din vremea lui Noe), pentru că par unora să se apropie mai mult de prezent” (col. 89)².

Unde este eroarea intenționată a ereticilor :

„Or, a măsura cineva existența vieții care este mai presus de orice timp și de toate veacurile, cu distanța raportată la prezent, oare nu denotă lipsă de evlavie, și o mare lipsă de cugetare ?”

Căci, într-adevăr, este o mare lipsă de cugetare să vorbești despre Dumnezeu ca despre „lucrurile stricăcioase” sau, mai rău : să vorbești despre Dumnezeu-Tatăl ca fiind superior lui Dumnezeu-Fiul, „Cel existent înainte de veci”.

O atare „superioritate” a Tatălui este de neconceput și pentru motivul că „nici o minte nu poate merge mai departe de nașterea Domnului, pentru că Ioan (referindu-se la aceasta) a limitat mintea noastră la două noțiuni atunci când a zis : «la început a fost Cuvântul»” (Ioan 1, 1).

Marele Vasile argumentează teologic și apofatic, în epistemologia și ontologia Prologului ioaneic : „Mintea nu poate să meargă mai departe de noțiunea «a fost», iar închipuirea nu poate să treacă de noțiunea «început». Pentru că, oricât de sus te vei lansa cu mintea, nu vei trece de noțiunea «a fost». Și oricât te vei forța să concepi existența din veșnicie a Fiului, nu vei putea să treci de

1. *Ibidem*, p. 28.

2. *Ibidem*.

«început». În felul acesta, deci, este lucru cucernic a gândi că Fiul este deodată cu Tatăl¹.

Procedând în chipul acesta metodic, Sfântul Vasile introduce accentul axiologic în argumentarea sa împotriva ereziei.

Vedem că el pune accentul pe evlavie, cucernicie, cinstire (slăvire), ceea ce reușește să divulge absurdul „coborârii Fiului față de Tatăl, în sens local”.

După „socotința celor ce cugetă sănătos, Dumnezeu umple toate”. Astfel ne spune Psalmul 138, 8 : „Dacă mă voi sui în cer, Tu ești acolo ; dacă mă voi coborî în iad, Tu de față ești”.

Or, ereticii atribuie separat, Tatălui și Fiului, „locul” de sus și de jos. Împotriva lor, Sfânta Scriptură arată : „Șezi de-a dreapta Mea” (Ps. 109, 1) și „a stat de-a dreapta măreției lui Dumnezeu” (Evr. 1, 3).

Marele Vasile face observația și sublinierea : „«De-a dreapta» nu indică un loc de jos (după cum zici), ci un raport de egalitate ; și întrucât «dreapta» nu trebuie luată în sens corporal (pentru că astfel ar trebui să existe la Dumnezeu, și o stânga), prin cuvinte care exprimă cinstea (iată accentul axiologic – n.n.) de a fi așezat lângă cineva, Scriptura exprimă marea cinste (de care se bucură) Fiul².

În deplină concordanță, celelalte citate din Scriptură „fac cunoscute splendoarea Fiului unic și egalitatea slavei Sale cu a Tatălui : «Hristos este puterea și înțelepciunea lui Dumnezeu» (1Cor. 1, 24) fiind totodată «chipul lui Dumnezeu Celui nevăzut» (Col. 1, 15) și că «pe Acesta L-a pecetluit Dumnezeu-Tatăl» (In. 6, 27) imprimând în El toată ființa Sa³.

Despre slava Sa egală cu slava Tatălui, Domnul zice : „Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl” (In. 14, 9) și „Când Fiul va veni întru slava Tatălui” (Mc. 8) sau „Pentru ca să cinstească pe Fiul, după cum cinstesc pe Tatăl” (In. 5, 25) ; și „Am contemplat slava Sa, ca pe slava Fiului Unic al Tatălui” (In. 1, 14) și încă „Dumnezeu Unul-Născut Care este în sânul Tatălui” (In. 1, 18).

Ereticii nu iau nimic în seamă dintre acestea, „îi dau Fiului, locul hărăzit dușmanilor⁴.

Subliniind inferioritatea interpretării eretice, Marele Vasile adaugă, spre întărirea în logică a ucenicului său Amfilohie : „ce dă o atare interpretare nu micșorează numai cinstea (dată) Fiului, ci, pe deasupra, atrage asupra-și condamnarea pentru blasfemie împotriva lui Dumnezeu”. Și mai rău : „Acestea sunt închipuiri de bețivi și de nebuni (atribuirea de caracteristici corporale, n.n.). Corect este ca pe Cel unit (cu Tatăl) după fire, slavă și vrednicie, să-L adore și să-L slăvească împreună cu Tatăl, cei care au fost învățați de El că : „Cel ce nu cinstește pe Fiul, nu cinstește pe Tatăl” (Ioan 5, 23).

Așadar, apelând și la alte citate din Sfântul Apostol, dar și din Psalmi, cartea biblică Baruh etc., Sfântul Vasile cel Mare subliniază, axiologic, prin

1. *Ibidem*, p. 28.

2. *Ibidem*, p. 29.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 29.

valoare și importanță a sensului, că „locul din dreapta indică egalitatea de vrednicie” și că este „nesăbuit faptul de a lipsi pe Fiul de părășia laudei”, așezându-L într-un loc de mai mică cinste.

F. Către cei care afirmă că nu se cade să se spună despre Fiul „cu Care” ci „prin Care”

Biserica cunoaște ambele expresii – relevă Sfântul Vasile – dar nu renunță la niciuna dintre ele, pentru motivul că „nu (se) contrazice una pe cealaltă”¹.

Sfântul Vasile face precizări semnificative :

„Când contemplăm mărirea și strălucirea demnității (Fiului cel) Unul-Născut, zicem că slava Sa este «cu Tatăl» ; când avem în vedere bunurile pe care ni le-a dat sau aducerea (noastră) la Dumnezeu și familiaritatea cu El, mărturisim că acest har s-a făcut lucrător în noi «prin El», și «în El» (în Hristos). Astfel, pe când expresia «cu Care» este proprie celor care aduc laudă, expresia «prin Care» este nimerită pentru cei care mulțumesc”².

Cugetarea eretică este „mincinoasă” căci la acești „comedianți dibaci în luptele de cuvinte, vorbele poartă stigmatul noii înțelepciuni”. Marele Vasile, la acuzele de „înnoitori” aduse ucenicilor săi de cătreeretici (de exemplu Eunomiu – neoarienist etc.) care se considerau fideli „vechii logici”, le spune clar : „(În ceea ce ne privește) ceea ce spuneau părinții noștri (spunem și noi [anume] că slava este comună Tatălui și Fiului și de aceea aducem mărirea Tatălui «cu Fiul»”. Părinții și-au formulat expresiile „scotând principiile din mărturiile scripturistice” analizate mai sus.

„Pentru că strălucirea (slavei) este concepută împreună cu slava, imaginea cu Prototipul, și Fiul totdeauna cu Tatăl. Nici perindarea numelor, nici măcar firea lucrurilor, nu admite depărtarea.”

G. „În câte sensuri (se folosește) expresia «prin care» (δι ου) și când trebuie preferată expresia «cu care» (μεθ ου). În același timp se explică în ce sens Fiul «primește poruncă» și în ce sens «este trimis»”.

Marele Vasile, relevând că Apostolul Pavel „a primit harul și apostolia” pentru toate neamurile „prin El”, și că însuși el (și ucenicii săi) „am fost introduși în această (stare de) har, în care ne aflăm și de care suntem mândri” (Rom. V, 2), „prezintă binefacerile (lui Hristos) față de noi, Care odată ne transmite bunuri de la Tatăl, altă dată ne conduce El însuși la Tatăl”, arătând (Apostolul Pavel) că „ridicarea la Dumnezeu și familiaritatea cu El, s-a făcut prin Hristos”.

„Scriptura nu ne vorbește despre Domnul (numindu-L) cu un singur nume, nici numai cu acele nume care vorbesc despre Dumnezeirea și mărirea Sa”³.

Vasile cel Mare arată numele foarte multe sub care apare „Fiul mai presus de orice nume, Fiu adevărat, Dumnezeu Unul-Născut, puterea lui Dumnezeu,

1. *Ibidem*, p. 31.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 32.

Înțelepciunea și Cuvântul, de numele cele multe care nu se referă la „firea Sa”, ci la multiplele haruri, pe care din îndurare față de creaturile Sale le acordă celor care I le cer pentru diferite trebuințe: „păstor”, „împărat” și „doctor”, sau: „cale”, „poartă”, „izvor”, „pâine”, „secure”, „piatră”¹.

Dacă expresia „prin El” este „preferabilă și semnificativă atunci când se vorbește (despre Hristos) ca „poartă” sau „cale”, atunci „ca Dumnezeu și ca Fiul, are slava «cu Tatăl»” (μετά πατρός) și „împreună cu Tatăl” (σύν πατρί). Apostolul scrie în una din Epistole: „Pentru că în numele lui Iisus se va pleca tot genunchiul al celor cerești și al celor de pe pământ și orice limbă va mărturisi că Iisus Hristos este Domn întru slava lui Dumnezeu Tatăl” (Filip., 2, 10-11).

Folosim, așadar, ambele expresii, printr-una făcând cunoscută demnitatea Sa (μεθ ον), prin altele, harul Său (dat nouă). Solicitarea Domnului față de noi (ca „mire” sau „doctor”) „nu trebuie să ne ducă mintea la ceva care umilește”. Dimpotrivă, „trebuie să provoace admirație pentru puterea cea mare, și în același timp pentru dragostea de oameni arătată de Mântuitorul, Care a acceptat să Se facă părtaș al slăbiciunilor noastre și a putut să coboare și să ia asupra-și slăbiciunile noastre”².

Sfântul Atanasie cel Mare spusese, puțin înaintea Sfântului Vasile cel Mare: „Cuvântul lui Dumnezeu S-a făcut Om, pentru ca omul să se facă Dumnezeu”³.

În argumentarea sa, Sfântul Vasile mai arată: „...cu această expresie nu face aluzie la vreo slujire umilitoare (a Fiului), ci la ajutorul pe care îl dă, în virtutea puterii Sale. El, legând pe cel puternic (pe diavol), i-a luat instrumentele (Mt. 12, 29), adică pe noi, de care se folosea în orice faptă rea, și ne-a făcut instrumente plăcute Stăpânului, gata, prin voința noastră liberă, pentru orice faptă bună. Prin El am fost conduși la Tatăl, am fost mutați din împărăția întunericului în locul revenit sfinților, «în împărăția luminii»”⁴.

Numai așa ne putem considera drept credincioși (în măsura) în care vedem reflectându-se, în toate cele făcute, „puterea desăvârșită a Fiului, „și nu separăm niciodată (voința Sa) de voința Tatălui”.

Prin cuvântul „cale” (trebuie) să înțelegem „progresul către desăvârșire, progres care se realizează continuu și ordonat, prin săvârșirea faptelor dreptății și prin iluminarea (venită) din cunoaștere”. „Calea” duce la ceea ce prin excelență este bun, la Tatăl”⁵. „Pentru că”, zice, „nimeni nu vine la Tatăl, decât numai prin Mine”. Acesta, deci, este urcușul nostru către Dumnezeu prin Fiul.

Firea întregă, atât cea văzută, cât și cea nevăzută, întrucât este creată, are nevoie de ajutorul divin pentru a subzista. Cuvântul creator, Dumnezeu Unul-Născut acordă ajutorul Său fiecăruia.

În același sens, Domnul este „Lumina cea adevărată”, „Judecătorul drept”, „pentru că Tatăl nu judecă pe nimeni, ci toată judecata a dat-o Fiului” (Ioan 5, 22).

1. *Ibidem*, p. 32-33.

2. *Ibidem*, p. 33.

3. Sf. Atanasie cel Mare, *Despre Întrupare*, 54, P. G. 25, 192b.

4. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, p. 34.

5. *Ibidem*.

Verbele potrivite Fiului sunt: păstorește, luminează, hrănește, conduce, vindecă, înviază. Aduce la existență pe cele ce nu există, iar pe cele create le conservă. „Astfel, bunurile lui Dumnezeu ajung la noi prin Fiul”¹.

În ontologia tratatului despre Sfântul Duh, Marele Vasile adaugă: „Dar, pentru că, datorită grandorii celor săvârșite, să nu fim tentați a crede că Domnul este fără principiu, ce zice Cel ce este viața prin excelență? «Eu trăiesc prin Tatăl» (In. 6, 57)”. (Cel ce) este puterea lui Dumnezeu, ce zice? „Fiul nu poate să facă nimic de la Sine” (In. 5, 19). (El zice) Cel ce este însăși înțelepciunea: „Poruncă am primit, ce trebuie să spun și să vorbesc?” (In. 12, 49).

Prin toate acestea, „nu conduce la cunoașterea Tatălui și Îi atribuie faptele minunate, pentru ca prin El să cunoaștem pe Tatăl”².

„Tatăl nu trebuie considerat (ca atare), pornind de la o deosebire a lucrurilor, de la faptul că ar vădi o lucrare proprie și distinctă (de a Fiului), «pentru că toate câte vede pe Tatăl făcând, face și Fiul», ci (este considerat Tatăl) și culege admirația prin strălucirea celor săvârșite, fiind lăudat și slăvit de cei care Îl cunosc ca Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, – prin Care și pentru Care toate s-au făcut. De aceea, Domnul zice: «toate ale Mele, ale Tale sunt» pentru a face din Tatăl principiul celor create”.

„Și ale Tale, ale Mele sunt” (In. 17, 10) (pentru a arăta) că mobilul creației Îi este inspirat de El, că nu are nevoie de ajutor pentru a săvârși ceva, nici că I se încredințează aparte împlinirea fiecărei lucrări”.

În argumentarea de comentariu detaliat, Sfântul Vasile subliniază împotriva hermeneuticii eretice: „Pentru că un atare (rol) este (rolul) sclavului, și nu cadrează deloc cu demnitatea divină. Încărcat cu bunătățile părintești, Cuvântul, reflectând strălucirea Tatălui, toate le face asemenea Celui care L-a născut. Dacă, după esență, este întrutotul asemenea (Tatălui), întrutotul asemenea trebuie să fie și în privința puterii (Persoanelor) a căror putere este egală, de bună seamă egală le este și lucrarea. Pentru că Hristos «este puterea lui Dumnezeu, și înțelepciunea lui Dumnezeu»” (1 Cor. 1, 24).

Aceste calități precum „egalitatea”, „asemănarea”, „puterea”, „înțelepciunea” sunt dovezi ale aceleiași demnități: dumnezeirea Tatălui și Fiului. Apelul la Evanghelia a IV-a este revelator: „Astfel (zicând): toate prin El s-au făcut și toate prin El și pentru El s-au zidit (In. 1, 3, Col., 1, 16) (credem că pe când săvârșește ceva), El nu are rolul unui instrument (cum opiniază ereticii), nici pe cel al unui supus, ci că împlinește în mod constructiv voia Tatălui”³.

„Domnul dovedește libertatea de inițiativă – spune Sfântul Vasile – arătând constant, mereu, că voința Sa este totdeauna aceeași cu voința Tatălui”.

Marele Vasile conchide (împotriva ereticilor): „Prin urmare, să nu luăm așa zisa poruncă drept un ordin emis verbal, ordin prin care se pune în vedere Fiului, ca unui supus, ceea ce trebuie să facă, ci să înțelegem (acest cuvânt) într-un mod vrednic de Dumnezeu, să înțelegem transmiterea voinței care

1. *Ibidem*, p. 35.

2. *Ibidem*, p. 36.

3. *Ibidem*, p. 36.

atemporal pornește din Tatăl și trece prin Fiul, asemenea înfățișării unui chip în oglindă”¹.

Citatele scriptice revelatoare sunt :

„Eu fac așa cum Mi-a poruncit Tatăl” (In. 14, 31) ;

„Cuvântul pe care îl auziți nu este al Meu, ci al Celui ce M-a trimis” (In. 16, 24) ; „Eu vorbesc așa cum Mi-a spus Tatăl” ; „Eu n-am vorbit de la Mine însumi” ; „Pentru că Tatăl iubește pe Fiul și Îi arată Lui toate” (In. 5, 20).

Sfântul Vasile scoate concluzia logică :

„Încât toate câte sunt ale Tatălui, sunt ale Fiului, nu prin o posedare progresivă (ca la școală, cum susțin ereticii – n.n.), ci deodată (Fiul) avându-le”².

Argumentarea contra imaginii eretice a raportului „de la dascăl la ucenic neexperimentat”, exclamă : „vei găsi că Fiul învață totdeauna și că niciodată nu poate să ajungă la desăvârșire, dat fiind că înțelepciunea Tatălui este infinită, iar capătul infinitului nu se poate ajunge. Încât cel ce nu socotește că Fiul are toate calitățile de la început, niciodată nu va socoti că Fiul ajunge la desăvârșire”. Și, Sfântul Vasile scrie hotărât : „Mă rușinez de josnicia gândurilor la care am ajuns urmând acest raționament. Deci, să revenim la ideile mai înalte ale discursului”³.

Într-adevăr, discursul *Antirrheticus* al Sfântului Vasile are toate cele trei componente semiotice : sintactic, semantic și programatic. Adică el așază, ordonează : 1. citate din Sfintele Scripturi ; 2. le traduce teologic semnificația reală (sensul) și 3. le adresează ucenicului (Amfilohie) criticând aspru, de la ironie la răspundere sarcastică, logica slabă a ereticului (cum a făcut cu Eunomiu !).

Exemplaritate :

„Cel care M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl” (In. 14, 59), desigur (n-a văzut) figura, nici forma (Tatălui), pentru că natura divină este mai presus de orice compoziție ; a văzut, însă, bunătatea Lui, care ține de esența Lui, esența care este asemenea și egală cu a Acestuia (a Fiului), mai mult chiar, este considerată identică în Tatăl și în Fiul”.

„S-a făcut ascultător” (Filip. 2, 8) ; „S-a dat pe Sine pentru noi toți” (Rom. 8, 32). Acestea vor să spună că : „lucrarea mântuitoare pornește de la Tatăl și se realizează prin Fiul”. Ascultând și acestelalte : „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul legii” (Gal. 3, 13), „încă păcătoși fiind noi, Hristos a murit pentru noi” (Rom. 5, 8).

Domnul Iisus ne instruiește, în legătura cu Tatăl, folosind „termeni care inspiră suveranitatea” : „Vreau, curățește-te” (Mt. 8, 31) ; „Taci, închide-ți gura” (Mc., 4, 39).

„Eu însă zic vouă” (Mt. 5, 22) ; „demon mut și surd, Eu îți poruncesc !” (Mc. 9, 25).

Concluzia teleologică a Marelui Vasile este următoarea :

„Pentru ca prin acestea să cunoaștem pe Stăpânul și pe Creatorul nostru, iar prin acelea să aflăm pe Tatăl Stăpânului și Creatorului nostru. Astfel –

1. *Ibidem*, p. 36.

2. *Ibidem*, p. 37.

3. *Ibidem*, p. 37.

subliniază îngroșat Sfântul Vasile –, de pretutindeni se adeverește cuvântul că faptul de a crea Tatăl prin intermediul Fiului, nu face imperfectă lucrarea creatoare a Tatălui, nici nu micșorează (valoarea) lucrării Fiului ; (prin acest cuvânt) se demonstrează unitatea voinței (lor). Prin urmare, expresia «prin care» ne vorbește despre cauza primară și nu (este folosită) pentru desconsiderarea cauzei creatoare¹.

Nu putem decât să admirăm, alături de inspirația divină ce i-a fost acordată prin har Sfântului Vasile, această logică impecabilă acceptând, simultan, diferența sintactică, identitatea semantică a înțelesului unității dintre *homooousios* (aceeași ființă) și trinitatea Persoanelor dumnezeirii.

H. „(col. 108) Sensurile denumirilor Sfântului Duh pe baza învățăturilor Scripturilor”.

Epistolele *Contra lui Eunomiu* (cărțile 3, 4 și 5) se încheie cu anatemizarea credinței lui Sabelie și a lui Fotin, pentru că : primul spunea „Același este Tatăl și Fiul și Sfântul Duh ; căci se abate cum că Tatăl Însuși este Fiul, și cum că Fiul Însuși este Tatăl, de asemenea și Sfântul Duh, încât este o Față (Persoană), dar Trei nume” ; al doilea (Fotin) spunea : „Din Maria și aici este Fiul, și nu este El înainte de aceasta, ci se spune în Scripturi în chip dinainte hotărât, iar numai El este din Maria după dumnezeire²”.

Sfântul Vasile cel Mare relevă că „acestea ajung străine de credință” : 1) Căci pe Tatăl îl știm Tată, pe Fiul Fiu, pe Duhul Sfânt Duh Sfânt, o împărăție, o ființă, o Dumnezeire ; 2) „Căci Fiul subzistă pururea împreună cu Tatăl, fiind născut și era împreună cu Tatăl, după cum este scris. Căci nu era vreodată când nu era Fiu ; cu neputință este să ne spună Tată fără Fiu, Care să fie vreodată mai apoi Tată, ca schimbare, ci pururea Tată, pururea Fiu, precum mai înainte am zis. (...) Și acestea despre Tatăl și despre Fiul. Iar despre Sfântul Duh așa credem : Duh dumnezeiesc, Duh Sfânt, Duh desăvârșit, Mângâietor, nezidit, Care a grăit în Lege și în proroci și în apostoli și s-a pogorât la Iordan³”.

Frumos și adânc spune Marele Vasile la cap. IX : „Era deja timpul să examinăm sensurile denumirilor Sfântului Duh (denumiri) pe care le-am cules din Scripturi sau le-am moștenit din tradiția nescrisă a Părinților⁴”.

„Este numit Duhul lui Dumnezeu «Duhul adevărului Care din Tatăl purcede» (In. 14, 26), «Duh drept» și «Duh conducător» (Ps., 50, 12-14), însă numele Său prin excelență este Duhul Sfânt. Acesta este numele (care se dă ființei) celei fără de trup, nemateriale și simple (...), fiindcă Cel netrupesc este nelimitat (în spațiu) zic : «Dumnezeu este Duh» (In. 4, 24).

Este necesar – spune Sfântul Vasile împotriva ereticilor – „să te gândești la o fire spirituală, cu putere infinită, nelimitată (de spațiu) (a cărei existență) nu

1. *Ibidem*, p. 38.

2. Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomiu. Expunere a credinței niceene*, trad. și note de Ieromonah Lavrentie Carp, Ed. Crigarux, Piatra-Neamț, 2007, p. 209-210.

3. *Ibidem*.

4. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, în *Scrieri I*, p. 38.

se măsoară cu secole și cu ani care abundă de bunătăți. Către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfințenie, pe El Îl doresc toate câte au nevoie de virtute, ca și când ar fi udate de sufletul Său și ajutate în realizarea scopului pus în firea lor. Desăvârșitor al altora, El nu duce lipsă de nimic. Trăiește nu pentru că I-a dăruit cineva viața, ci pentru că El (însuși) este Dătătorul vieții”¹.

Această descriere a Sfântului Duh nu poate fi exhaustivă, de aceea Sfântul Vasile adaugă inspirat: „Nu se desăvârșește treptat, ci este de la început desăvârșit. Rezidă (constă) în Sine și se află peste tot. Este cauza sfințeniei, lumină duhovnicească ce dă oricărei puteri spirituale un fel de iluminare pentru aflarea adevărului. Este inaccesibil după natură și perceput doar după bunătate; pe toate le umple cu puterea Sa, dar se comunică doar celor vrednici, și acestora nu în aceeași măsură, ci împarte harul după credință (fiecăruia). Este simplu după esență, dar variază după lucrări; se află în întregime în fiecare, și în întregime se află peste tot prezent. Se împarte fără să sufere ceva și se comunică în întregime, asemenea razei solare, a cărei lucrare, se pare că este prezentă numai deasupra celui care se bucură de ea”².

Observăm că Marele Vasile părăsește metoda citării complementare din Sfânta Scriptură, înlocuind-o cu un stil direct, pozitiv, catafatic de descriere fenomenologică a Duhului Sfânt, în unirea Sa prin har cu sufletul omului. Sfântul Vasile scrie: „unirea intimă a Duhului cu sufletul (nu constă) într-o apropiere în spațiu, pentru că – întrebarea Sfântului – cum s-ar putea apropia cel trupesc de Cel netrupesc?, ci în abținerea de la păcate, care ulterior adăugate sufletului, datorită iubirii în trup, l-au înstrăinat de intimitatea lui Dumnezeu. Prin urmare, când se va curăța cineva de rușinea pe care a contractat-o din răutate și va reveni la frumusețea firească, și va reflecta prin curățire, ca într-o oglindă împăratească, vechiul chip, numai atunci va putea să se apropie de Paraclet”.

În continuare, folosește personificarea prin apel la Lumină: „Acesta (Paracletul) însă strălucind, precum strălucește soarele înaintea ochiului curat, îi va arăta acestuia, în el însuși imaginea Celui nevăzut. În fericita contemplare a chipului, vei vedea frumusețea arhetipului. Prin Duhul, inimile se înalță, cei neputincioși sunt conduși de mână, cei ce sunt pe calea virtuții se desăvârșesc. Luminând pe cei care s-au curățit de orice pată, îi arată duhovnicești, datorită comuniunii cu El, și după cum (se întâmplă cu) corpurile strălucitoare și cu cele transparente, că atunci când o rază cade peste ele, devin mai strălucitoare și altă strălucire pornește din ele, la fel se întâmplă și cu sufletele purtătoare și iluminate de Duhul, ele însele devin duhovnicești și răspândesc altora harul”³.

O consecință directă a unității dintre Sfântul Duh și sufletele iluminate de El, este descrisă de Sfântul Vasile astfel:

„Urmare a acestui fapt, este prevederea celor viitoare, tâlcuirea tainelor, cunoașterea celor ascunse, harismele, viața cerească, conviețuirea cu îngerii, bucuria fără margini, rămânerea permanentă (în comuniunea) cu Dumnezeu”.

1. *Ibidem*, p. 38.

2. *Ibidem*, p. 39.

3. *Ibidem*, p. 39.

Marele Vasile conchide în sinteză : „Așadar, aceasta este concepția noastră despre Duhul, pe care ne-am format-o din măreția și valoarea lucrărilor Sale, după înșeși cuvintele Duhului. Este timpul să venim la cei care ne contrazic și să încercăm a combate obiectivele lor, pe care ni le prezintă în numele unei false cunoașteri”¹.

I. Cap. X. „Către cei care zic că nu trebuie să așezăm pe Duhul Sfânt în aceeași ordine cu Tatăl și cu Fiul. Ereticii consideră că Duhul se deosebește (de Tatăl și Fiul) după natură (și le) este inferior după vrednicie”².

Replica Sfântului Vasile se fundează pe Evanghelistul Matei, argumentând :

Pentru că, dacă Domnul (Iisus Hristos), la instituirea botezului mântuitor, a poruncit clar, ucenicilor, să boteze toate neamurile în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh (Mt. 28, 19) – fără să considere dezonorantă comuniunea (cu Duhul) –, zicând aceștia că nu trebuie să fie pus Duhul pe aceeași treaptă – cu Tatăl și cu Fiul, nu se opun nu se opun vădit poruncii lui Dumnezeu ? Dacă o astfel de așezare la un loc (a celor Trei persoane) nu desemnează – după cum spun ei – o comuniune și o unitate, să spună ei cum trebuie înțeleasă aceasta (frază).

În orice caz, Sfântul Vasile respinge imputația ce i s-a făcut, în mod repetat, că el ar fi introdus „așezarea pe aceeași treaptă și ordine a Duhului, cu Tatăl și cu Fiul”. El scrie răspicat că „nimeni să nu fie atât de nerușinat încât să susțină altceva, și să nu ne mai acuze dacă urmăm Scripturilor”.

Dimensiunea a treia – cea programatică – a discursului său îl determină să divulge violența „limbilor bârfitorilor” ale căror săgeți sunt mai violente chiar decât pietrele cu care l-au ucis pe Ștefan (primul martirizat pentru dragostea de Hristos). Sfântul Vasile scrie : „Dar să nu uităm că noi suntem doar pretextul pentru război și că ei țintesc mai sus... În realitate, însă, credința este cea atacată, iar scopul comun al tuturor dușmanilor învățăturii celei sănătoase este de a clătina temelia dreptei credințe și de a distruge temelia ei și tradiția apostolică”.

În discursul (epistola) Antirrhetic, Sfântul Vasile le divulgă și instrumentele „logice” utilizate, stilul lor „răsturnat”, de acuzare : „De aceea, ca niște preinși debitori recunoscători, invocă dovezile scoase din Scripturi și resping mărturia nescrisă a părinților ca fără vreo valoare. Dar noi – se înverșunează viguros Sfântul Vasile – nu vom lăsa să fie necinstit adevărul, nici nu vom trăda, din lașitate, alianța cu el”³.

Argumentul său irefutabil este următorul : „Prin urmare, dacă Domnul a lăsat ca adevăr necesar, pentru mântuire, așezarea pe aceeași treaptă a Sfântului Duh cu Tatăl, iar aceștia, nefiind de aceeași părere (încearcă) să smulgă pe (Duhul), să-L separe și să-L transpună în ordinea firii slujitoare (a îngerilor), nu înseamnă că dau mai multă importanță blasfemiei lor, decât poruncii Stăpânului ?”

1. *Ibidem*, p. 40.

2. *Ibidem*, p. 40.

3. *Ibidem*, p. 41.

Marele Vasile propune viguros : punerea de-o parte a criticii („cearta”) și construirea, pas cu pas, a apologiei credinței creștine : „lăsând la o parte cearta, să cercetăm împreună (piesele) pe care le avem la îndemână”.

Pe scurt : Am devenit creștini prin credință în Domnul Iisus Hristos ; ne mântuim, renăscând prin harul botezului Lui ; am cunoscut mântuirea prin : Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Nu putem nega cele pe care le-am acceptat. „Egală este paguba, fie că moare cineva nebotezat, fie că acceptă ceva care lipsește din tradiție, cel ce nu păstrează tot timpul, și nu-și înconjoară toată viața ca de o fortificație sigură de mărturisirea pe care am depus-o la botez, când a mărturisit credința”.

Puternic răsună cuvintele Marelui Vasile : „Dacă botezul înseamnă începutul vieții mele, iar prima dintre zile este aceea a renașterii, este clar că cuvântul cel mai de preț dintre toate este cel rostit (la primirea) harului înfierii. Tradiția deci care m-a condus la lumină și mi-a dăruit cunoașterea lui Dumnezeu, prin care am fost arătat fiu al lui Dumnezeu, eu, cel care, din cauza păcatului, îi eram cândva dușman, pe aceasta s-o trădez, înșelat de probabilitățile lor ?”

Sfântul încheie această apologie sinceră și splendidă : „Îmi doresc să merg la Domnul, cu această mărturisire, iar pe aceștia îi îndemn să păstreze credința nealterată (până) în ziua (arătării) lui Hristos, să țină pe Duhul nedespărțit de Tatăl și de Fiul, să mențină în mărturisirea credinței și în doxologie, învățătura (subscrisă) la botez”¹.

J. Cap. XI „Cei ce neagă pe Duhul, sunt apostati”.

Lor le-au fost adresate : vaiurile, întristarea, încercarea și întunericul, condamnarea veșniciei, celor ce s-au lepădat de credința ortodoxă. Lor, celor care au negat propriile mărturisiri (că ei cred în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh). Lor le-a fost dat acest nume, de către fiii luminii, căci „apostati” sunt numiți călcătorii de lege, căci au trădat alianțele pe care le-am încheiat în vederea mântuirii lor.

Sfântul Vasile potențează interogația : „iar celui care a negat pe Duhul, ce nume vrei să-i pun ?”

Amăgirea semănată, în dreptcredincioși înseamnă „sofismele luptătorilor împotriva Duhului”².

Cu vehemență, împotriva acestora, Marele Vasile declară : „Asigur pe oricare om care mărturisește pe Hristos, însă tăgăduiește pe Dumnezeu, că Hristos nu-i va folosi la nimic ; (asigur) pe cel care invocă pe Dumnezeu, iar pe Fiul Îl tăgăduiește, că zădărnica este credința lui ; asigur pe cel care lasă la o parte pe Duhul, că va fi zadarnică credința lui în Tatăl și în Fiul, și că nu poate s-o aibă pe aceasta, dacă lipsește (credința) în Duhul.

Pentru că cel care nu crede în Fiul, nu crede nici în Tatăl !”³

Sfântul Vasile se sprijină, iarăși, pe Sfânta Scriptură, pe Pavel și pe Ioan, pe Fapte (Luca), dar și pe Isaia, Psalmi, Deuteronom.

1. *Ibidem*, p. 42.

2. *Ibidem*, p. 42.

3. *Ibidem*.

Citatele curg armonios, de la sine :

„Pentru că nu poate să spună (cineva) că Iisus este Domnul, decât în Duhul Sfânt” (1 Cor. 12, 3). Și „pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată, afară de (Fiul) Unul-Născut, Care se află în sânurile Tatălui (și pe Care) nouă și L-a descoperit” (In. 12, 18).

„Cel ce neagă pe Duhul – conchide cu vigoare Sfântul Vasile – nu este capabil (să aducă) nici cult adevărat. Pentru că nu este posibil să adore (cineva) pe Fiul, decât numai în Duhul Sfânt, nici nu este posibil să invoce pe Tatăl, decât numai în Duhul înfierii”¹.

K. „Către cei care zic că este suficient să se boteze cineva numai (în numele) Domnului”.

Sfântul Vasile arată importanța deosebită în a invoca numele. Desigur mărturisirea lui Hristos, echivalează cu mărturisirea întregii Sfinte Treimi. Căci dacă Sfântul Pavel a zis „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat” (Gal. 3, 27) și „Câți în Hristos v-ați botezat, în moartea Lui v-ați botezat” (Rom. 6, 2), „această mărturisire indică și pe Dumnezeu, Care a uns și pe Fiul, Care a fost uns (dar) și pe Duhul, Care este ungerea, după cum am fost învățați de Petru în Faptele (Apostolilor) : Pe Iisus din Nazaret pe Care Dumnezeu L-a uns cu Duhul Sfânt” (Fap. 10, 38).

De asemenea, la Isaia, găsim : „Duhul Domnului, cu Care m-a uns (a venit) peste mine”; la Psalmi aflăm : „De aceea, Te-a uns pe Tine, Dumnezeu, Dumnezeul Tău, cu untdelemnul bucuriei mai mult decât pe părtașii tăi” (Ps., 44, 9). Uneori însă, Apostolul Pavel, vorbind despre botez, amintește doar numele Duhului. „Toți ne-am botezat, zice, în Duhul, și am devenit un trup” (1 Cor. 12, 3). Același sens îl are și afirmația „voi ați fost botezați în Duhul Sfânt” (Fap. 1, 5). Și aceasta : „El vă va boteza în Duhul Sfânt” (Lc. 3, 16).

Sfântul Vasile cel Mare observă cu justețe : „Cu toate acestea, nu poate susține cineva că acel botez, la care a fost invocat numai numele Duhului este desăvârșit”. Pentru că trebuie să rămână totdeauna intactă tradiția care s-a dat odată cu harul de viață făcător. Cel care a răscumpărat din stricăciune viața noastră, ne-a dat puterea renașterii (putere) cuprinsă în mister, care aduce sufletelor mântuirea. Astfel, faptul de a îndepărta ceva sau de a adăuga ceva, echivalează cu pierderea vieții veșnice”².

Sfântul Vasile insistă în explicație : „Prin urmare, dacă la botez, separarea Duhului de Tatăl și de Fiul, este periculoasă pentru cel ce execută botezul și vătămătoare pentru cel care-l primește, cum vom fi noi în siguranță separând pe Duhul de Tatăl și de Fiul? Credința și botezul sunt două condiții ale mântuirii și sunt legate, de nedespărțit, una de alta. Pe de o parte, credința se desăvârșește, prin botez ; iar pe de altă parte, botezul se întemeiază pe credință ; ambele sunt depline (prin invocarea) aceluiași nume. Pentru că, după cum credem în Tatăl și în Fiul și în Sfântul Duh, la fel ne și botezăm în numele

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*, p. 43.

Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Mărturisirea precede credința, care duce la mântuire, însă botezul, cel ce pecetluiește asentimentul nostru, îl urmează de aproape”¹.

L. „Explicarea motivului pentru care îngerii sunt puși, de către Pavel, alături de Tatăl și de Fiul”.

Discursul (Epistolă) explicativ al Marelui Vasile înlătură, coerent cu sine, și acuză agresat de adversarii eretici că „există și alte ființe, care deși connumărate cu Tatăl și cu Fiul, nu sunt slăvite împreună (cu Ei)”. Acuza se referă la faptul că Apostolul a amintit pe îngeri, când, conjurând pe Timotei, a zis : „Te conjur înaintea lui Dumnezeu (Tatăl) și a lui Iisus Hristos și a îngerilor Lui aleși” (1 Tim., 5, 21).

Sfântul Vasile ripostează în felul următor :

„Eu, deși (socotesc) că raționamentul nu merită răspuns, dat fiind că absurditatea lui poate fi constatată de oricine, voi spune numai că înaintea unui judecător indulgent și blând, - gata să accepte ca îndreptățite argumentele celor acuzați - poate să prezinte cineva, ca martor, pe confratele său de robie. Însă - argumentează Vasile cel Mare -, faptul de a fi făcut cineva liber, din rob, faptul de a fi numit fiu al lui Dumnezeu și de a fi adus din moarte la viață (în calitate de creștin - n.n.) prin fire se află în intimitatea lui Dumnezeu, și robiei nu este supus”².

Argument :

Cel străin de Dumnezeu (ereticul) nu poate să aducă pe alții „în intimitatea lui Dumnezeu”, el aflându-se „sub jugul robiei”. „Prin urmare, nu are același sens amintirea Duhului și a îngerilor ; pe când Duhul (este amintit) ca Stăpân al vieții, îngerii (sunt amintiți) ca protectori ai celor ca și ei robi, ca martori credincioși ai adevărului”. Sfinții obișnuiesc să comunice poruncile lui Dumnezeu în prezența martorilor.

Sfântul Pavel îi spune lui Timotei : „Cele pe care le-ai primit de la mine, în prezența multor martori, pe acestea încredințează-le la oameni credincioși”. „El cheamă pe îngeri, pentru că știe că îngerii se vor afla alături de Judecător, când va veni întru slava Tatălui, ca să judece lumea cu dreptate, așa cum spune (Evangelistul) : «Pe cel care Îl va mărturisi înaintea oamenilor, Fiul Omului îl va mărturisi înaintea îngerilor lui Dumnezeu»” (Lc. 12, 8-9).

În alt loc, Pavel arăta : „Când se va arăta Domnului din cer (venind) cu îngerii” (2 Tes., I, 7).

Martori sunt nu numai îngerii, ci chiar „cerul” și „pământul”, căci „orice faptă se săvârșește înlăuntrul lor”. „Căci va chema cerul și pământul, ca să judece poporul Său” (Ps., 49, 5) ; „Iar ca martori înaintea voastră, cerul și pământul” (Moise, în Deut., 4, 26) Și tot acolo : „Ia aminte, cerule, și voi grăi. Ascultă, pământule, cuvintele gurii mele!” Deut., 32, 1. „Ascultă, cerule, și pleacă urechea ta, pământule” (Is., 1, 2).

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*, p. 44.

În demonstrația sa antirrhetică, Sfântul Vasile apelează la experiența lui Pavel care „știa că îngerii au fost puși ca pedagogi și guvernatori ai oamenilor, invocându-i ca martori. Cât privește pe Isus (fiul) lui Navi, el a luat ca martor al cuvintelor sale o piatră. Cândva a fost luată de Iacob, ca martor (al cuvintelor sale), o grămadă de pietre. El zice: «Piatra (pe care o înalți) între voi astăzi va fi mărturie, până la sfârșitul zilelor, ori de câte ori veți minți pe Domnul Dumnezeu nostru» (Iosua 24, 27)”¹.

Concluzia Sfântului Vasile:

„Prin urmare, aceștia cărora li s-a încredințat mântuirea sufletelor, oricare ar fi ei, pregătesc dovezi pe care să le prezinte mai târziu. Cât privește pe Duhul, El a fost pus pe aceeași treaptă cu Dumnezeu, nu dintr-o necesitate trecătoare, ci datorită comuniunii Sale firești (cu Dumnezeu): N-a fost impus (aici) de noi (aci) a fost așezat de Domnul”.²

M. „Răspuns la obiecțiunea (că Duhul nu trebuie pus pe aceeași treaptă cu celelalte două persoane ale Sfintei Treimi), pentru că (se spune că) unii (oameni) au fost botezați «în (numele) lui Moise» și au crezut în El. În același timp se vorbește despre reprezentările tipice”.

Aici, traducătorul lucrării despre Sfântul Duh, Pr. Prof. dr. Constantin Cornițescu arăta în nota 188 de la pag. 45:

„Sfântul Vasile vorbește despre *typos*-uri (τόποι). *Typos*-urile sunt persoane și evenimente din Noul Testament. Așa de exemplu despre Adam se spune că este *typos* al lui Hristos, trecerea prin Marea Roșie este *typos* al botezului, șarpele confecționat din aramă, de către Moise, la porunca lui Dumnezeu, pentru a se uita la el cei mușcați de șerpii veninoși în pustiu, pentru a se însănătoși (Num., 21, 6-a), a fost *typos* al răstignirii Mântuitorului. O astfel de interpretare tipică a dat acestui episod, Însuși Mântuitorul, în convorbirea cu Nicodim. El a zis: „precum Moise a ridicat șarpele în pustiu, la fel se cade să fie ridicat (pe cruce) Fiul Omului” (In. 3, 14)”³.

Or, ereticii ziceau că „nici faptul că ne botezăm „în (prepoziția εἰς) numele Duhului Sfânt” nu justifică faptul de a-L pune pe aceeași treaptă cu Dumnezeu. Pentru că unii au fost botezați în (numele) lui Moise, „în nor” și „în mare” (1 Cor. 10, 2). De asemenea, se spune că s-a crezut în oameni. „Că a crezut poporul în Dumnezeu și în Moise, sluga Sa” (Ieș., 14, 31)”.

La toate acestea, Sfântul Vasile răspunde ca unei acuzații, ca unui reproș perfid: „Vom zice că credința în Duhul are aceeași importanță, ca și credința în Tatăl și în Fiul; asemenea și botezul. Pe când credința în Moise și (botezul) în nor, au avut sensul de umbră și tip”.

Marele Vasile concede, acceptă, că „natura *typos*-urilor nu este neglijabilă. Pentru că *typos*-ul le descoperă (cele divine, n.n.) pe cele așteptate și arată voalat viitorul, imitând adevărul. Astfel, Adam este *typos* al (lui Adam) cel viitor (Rom. 5, 14),

1. *Ibidem*, p. 45

2. *Ibidem*, p. 45

3. *Ibidem*, p. 45, n. 188.

piatra (reprezintă) tipic pe Hristos (1 Cor. 10, 4) și apa (care a izvorât din piatră) este *typos*-ul puterii de viață făcătoare a Cuvântului. „Căci, zice, dacă însetează cineva, să vină la Mine și să bea” (In. 7, 37). Marea este *typos*-ul pâinii celei vii, care s-a coborât din cer (Deut., 8, 3), iar șarpele spânzurat pe stâlp este tipul patimii Mântuitorului Care s-a săvârșit pe cruce; de aceea, toți câți priveau către el cu credință, erau salvați (Num., 21, 3). Încă și cele referitoare, la ieșirea lui Israil, au fost istorisite, pentru că sunt *typos* al mântuirii prin botez¹.

Sfântul Vasile descrie botezul la israeliți, pentru a sublinia diferența botezului creștin. Astfel sunt relateate: „Întâii născuți ai israeliților au fost salvați, ca și trupurile celor care se botează, pentru că celor însemnați cu sângele mielului li s-a dat har. Sângele mielului era *typos* al sângelui lui Hristos, iar întâii născuți erau *typos* al primului om creat (...). De aceea, în Adam toți murim (1 Cor. 15, 22) și moartea a stăpânit până la plinirea legii și până la venirea lui Hristos”².

Psalmul 106 (43) spune: „Cine este înțelept, să priceapă toate acestea”. Marea a preînchipuit botezul – releva Sfântul Vasile – prin faptul că a separat pe israeliți de faraon, „după cum baia aceasta separă de tirania diavolului. Aceea ucidea, în valurile ei, pe dușman, iar în această baie este ucisă dușmânia noastră față de Dumnezeu. Din aceea, poporul lui Israel a ieșit nevătămat, din apa botezului noi ne ridicăm ca înviați din morți, mântuiți prin harul Celui Care ne-a chemat”³.

Diferența între *typos*-urile respectivi și botezul real, rezidă în faptul că: „Acea n-au murit împreună cu Hristos și de aceea nici n-au înviat împreună cu El” (Roma., 6, 8). „Nu purtau, în ei, chipul Celui ceresc (1 Cor. 15, 49), nici moartea lui Iisus în trupul lor. Nu s-au dezbrăcat de omul cel vechi și nu s-au încheiat în omul cel nou, reînnoit spre cunoștință după chipul Celui care i-a creat”⁴.

Deosebirea, deci, diferența este ca aceea „între vis și realitate, umbră (imagine) și obiectele reale”.

Desigur, credința în Moise – adaugă Sfântul Vasile – „nu infirmă credința în Duhul, ci, mai degrabă, afirmă credința în Dumnezeuul tuturor. «Pentru că, zice, a crezut poporul în Dumnezeu și în Moise, sluga Sa»” (Ieș., 14, 31). Prin urmare, hagiograful (Vechiul Testament) a raportat credința poporului la Dumnezeu, și nu la Duhul, și Moise a prefigurat pe Iisus Hristos, și nu pe Duhul, pentru că fiind în slujba legii, a preînchipuit pe Mijlocitorul dintre Dumnezeu și oameni”⁵.

În Evanghelia lui Ioan (5, 46) Domnul zice: „Dacă ați fi crezut în Moise, ați fi crezut și în Mine”.

Or, ereticii „sprijinindu-se pe umbră și pe *typos*-uri, și minimalizând, în felul acesta, adevărul, socotesc de disprețuit speranța și darul bogat al lui Dumnezeu și Mântuitorul nostru, Cel care reînnoiește tinerețea noastră ca a vulturului”.

1. *Ibidem*, p. 46.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 47.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*, p. 48.

Sfântul Vasile cel Mare reia pe Sfântul Pavel din Epistola către Evrei: „Faptul de a ignora marea taină a mântuirii noastre denotă, într-adevăr, minte de copil, de copil care are nevoie de lapte, pentru că în baza unui principiu pedagogic, înainte de a exersa în dreaptă credință și înainte de a ajunge la desăvârșire, era normal să ni se dea elementele pe care le putem pricepe mai ușor, pe măsura cunoștinței noastre. În felul acesta, Guvernatorul vieții noastre ne conduce progresiv către marea lumină a adevărului, întocmai cum, sunt, progresiv, obișnuiți cu lumina ochii ținuti la întuneric”¹.

Exact la fel și Legea care „este umbra celor viitoare” și „prefigurările profețiilor care fac aluzie la adevăr, am fost concepute pentru a exercita ochii duhovnicești, pentru ca în felul acesta să se facă ușor trecerea la înțelepciunea ascunsă în mister”.

N. (XV) Răspuns la obiecțiunea posibilă: „Că și în apă ne botezăm”. În același timp se vorbește despre botez.

Continuându-și lucrarea de suspendare critică (εποχή) a „argumentelor distructive” de felul: „Și în apă ne botezăm (zic ei), și de bună seamă că nu vom da mai multă cinste apei, decât celorlalte creaturi, nici nu-i vom da cinstea pe care o dăm Tatălui și Fiului”, Marele Vasile apreciază critic spunând că astfel de „argumente” se potrivesc „cu mintea unor oameni mândri, care, datorită faptului că li s-a întunecat rațiunea de patimă, nu cruță nimic pentru a se război cu cel care i-a supărat”².

Sfântul Vasile, ca un pedagog autentic, arată finalitatea demersului său antirrheticus: „Pentru că, dacă nu știu ceva, îi vom învăța, iar dacă vor să săvârșească răul, nu le vom permite”. Primul act constă în a-i învăța pe cei rătăciți de la dreapta credință.

„Iconomia lui Dumnezeu și Mântuitorului nostru, în vederea mântuirii neamului omenesc, constă în ridicarea acestuia, din căderea (adusă de păcat) și readucerea lui din înstrăinarea adusă de neascultare, în starea de intimitate cu Dumnezeu. Pentru aceasta S-a întrupat Hristos, a dus viață smerită, a suferit patimi, cruce, înmormântare și înviere, pentru ca, imitându-L, omul mântuit să recapete acea veche înfiere. Prin urmare, pentru desăvârșirea vieții (spirituale), este necesară imitarea lui Hristos, nu numai prin blândețe, smerenie și mărinimie, ci și prin moarte, după cum spune Pavel, imitatorul lui Hristos: «M-am asemănat cu El prin moarte (cu speranța) că voi ajunge la învierea din morți»” (Filip., 3, 10-11).

Prin faptul că ne îngropăm împreună cu El prin botez, în primul rând „este necesar să întrerupem felul de viață anterior. Acest lucru este, însă, imposibil dacă nu ne naștem de sus, după spusa Domnului”. Renașterea este „începutul cele de a doua vieți”³.

Imitând prin botez îngroparea lui Hristos, prin afundarea în apă, ne lepădăm simbolic, de faptele trupului, după spusa Apostolului: „Ați fost tăiați împrejur,

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*, p. 49.

3. *Ibidem*, p. 49.

cu o tăiere nefăcută de mână (care constă) în dezbrăcarea de trupul păcatului ; cu tăierea împrejur a lui Hristos, întrucât v-ați îngropat împreună cu El în botez (Col., 2, 11-12)”.

Botezul este ca un medicament care curățește sufletul de murdăria pe care a contractat-o, cugetând la cele ale trupului, așa cum s-a scris : „Spăla-mă-vei, și mai alb decât zăpada voi fi” (Ps., 50, 9).

Cunoaștem un singur botez mântuitor. Pentru că una este moartea, suferită de Fiul lui Dumnezeu, pentru mântuirea lumii, și una este învierea din morți, al cărei *typos* este botezul. De aceea, Domnul, Iconomul vieții noastre ne-a lăsat, ca Testament, botezul, care este *typos* al morții și al vieții. Chipul morții este apa (care ne acoperă), iar arvuna vieții ne-o dă Duhul¹.

De aceea, apa a fost *legată* de Duhul.

„Pentru că botezul are de realizat două scopuri : pe de o parte, să suprimă trupul păcatului (Rom. 6, 6) pentru a nu mai face roade vrednice de moarte, pe de altă parte, să trăiască în atmosfera Duhului și să facă roade sfinte (Rom. 5, 22). Apa redă imaginea morții, prin faptul că primește, în ea, trupul ca într-un mormânt, iar Duhul trimite puterea de viață făcătoare, care ne reînnoiește sufletele, aducându-le din starea de moarte, produsă de păcat, la viața cea dintru început².

Prin Duhul are loc re-nașterea la o viață nouă ; prin trei afundări și tot atâtea invocări, se săvârșește taina botezului. Sufletele celor care se botează, se luminează cu cunoașterea lui Dumnezeu. Botezul are ca scop „consacrarea unei cunoștințe curate lui Dumnezeu”.

Pregătindu-ne, deci, pentru înviere, Domnul impune, ca mod de viață, pe cel evanghelic, și ne îndeamnă la blândete, răbdare, curăție, cumpătate, încât pe acele virtuți care, în acel veac, se împlinesc în mod firesc, noi să le realizăm deliberat. „Prin intermediul Duhului Sfânt are loc restabilirea în paradis, ridicarea în Împărăția cerurilor, redobândirea înfierii, îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu, Tatăl nostru, împărtășirea de harul lui Hristos, viețuirea ca fii ai luminii, părtășia la slava veșnică și, într-un cuvânt, împărtășirea de toate binecuvântările în acest veac și în veacul viitor³.

Și dacă arvuna este atât de mare, cât de mare va fi plata, și dacă pârga este atât de mare, cât de mare va fi rodul întreg al secerișului !

Ioan a botezat cu apă spre pocăință. Domnul nostru Iisus Hristos a botezat cu Duh Sfânt. Evanghelistul Matei spune cele afirmate de Fiul : „Acesta vă va boteza cu Duhul Sfânt și cu foc” (Mt. 3, 11).

Prin „foc” și „botezul focului”, Ioan înțelege „încercarea de la judecată⁴, iar Sfântul Pavel spune : „Focul va cerca (și va arăta) cum este lucrarea fiecăruia” (1 Cor. 3, 13). Și iarăși : „Căci ziua aceea o va arăta descoperind-o prin foc” (1 Cor. 14, 24-25).

1. *Ibidem*, p. 50.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 51.

4. *Ibidem*, p. 51.

Ereticii se ridicau împotriva Duhului, amestecând în raționamentele lor sofistice, „pe cele ce nu sunt de amestecat”, punând „pe același plan pe cele ce nu se compară”.

Am spus că predominant sofismele lor erau *error fundamentalis* și *mutatio (ignoratio) elenchi*¹.

O. Duhul este nedespărțit de Tatăl și de Fiul, din orice punct de vedere, atât la crearea lumii spirituale, cât și la mântuirea oamenilor și la judecata viitoare.

Marele Vasile tratează despre nedespărțirea și absoluta neseparare dintre Duhul Sfânt, Tatăl și Fiul.

Referindu-se la Epistola întâi către Corinteni, unde Sfântul Apostol vorbește despre harisma glosolaliei : „Dacă toți profeții, în intră vremi necredincios sau vreun neinițiat, acela este dat pe față de către toți, este cercetat de toți, și cele ascunse ale inimii lui ; devin cunoscute, și așa, căzând cu fața la pământ, se va închina lui Dumnezeu și va spune că Dumnezeu cu adevărat este cu voi” (1 Cor. 14, 24 - 25).

Sfântul Vasile cel Mare arată că deoarece „profeția se exercită ca har al Duhului”, oricine recunoaște faptul că, în prooroci, se află Dumnezeu ca Duh Sfânt.

Dumnezeu, așadar, nu poate fi considerat drept „creatori” (cum fac ereticii arieni și sabelieni). Lucrul acesta se vede clar din replica dată de Sfântul Petru acelei Sabina : „De ce v-ați sfătuit să ispitiți pe Duhul Sfânt? Nu ați mințit oamenilor, ci lui Dumnezeu” (Fapte 5, 9, 4).

Așadar, păcatele săvârșite împotriva Duhului Sfânt, sunt păcate împotriva lui Dumnezeu. „De aici poți afla – îi spune Sfântul Vasile cel Mare lui Amfilohie ucenicul său – că Duhul participă la orice acțiune a Tatălui și a Fiului. Când Dumnezeu împarte darurile, iar Domnul (împarte) slujirile, Duhul este de față, hotărând distribuirea harismelor”².

Apelând iarăși la Apostol, citează Epistola I Corinteni : „Există diferite harisme, dar același Duh (în toate). Și slujiri diferite, dar același Domn (care le împarte), și diferite lucrări, dar același Dumnezeu (Tatăl) care lucrează totul în toți” (1 Cor. 12, 4-6). Pe toate acestea le operează „unul și același Duh, împărțind fiecăruia, după cum voiește” (1 Cor. 12, 11).

Cu o logică impecabilă, după argumentarea aceasta, relevă că gândirea (acțiunea judicativă) poate înainta și de la creaturi la creație : „Ai putea deduce – îi scrie lui Amfilohie – unitatea (de ființă și acțiune) dintre Duhul, Tatăl și Fiul, și de la creație. Puterile curate și spirituale sunt numite sfinte și sunt cu adevărat sfinte, pentru că au obținut sfințenia de la harul care li s-a dat de către Duhul. S-a trecut sub tăcere – subliniază Marele Vasile – modul în care au fost create puterile cerești, cel ce a redactat crearea lumii (Moise - n.n.) ne-a descoperit numai că Creatorul s-a adresat lor. Tu, însă, – îi spune ucenicului Amfilohie – care ai putere, pornind de la cele văzute, să ajungi cu mintea la cele nevăzute, mărește pe Creatorul, Care pe toate le-a făcut, fie ele văzute, fie nevăzute, fie începătorii, fie puteri, fie tronuri, fie domnii și oricare alte firi raționale, care nu sunt enumerate aici”³.

1. A se vedea Aristotel, *Organon*, vol. IV, *Respingerile sofistice*, trad. Mircea Florian.

2. Sf. Vasile, *Despre Sfântul Duh*, p. 52.

3. *Ibidem*, p. 52.

Sfântul adaugă, în spiritul Crezului de la Niceea (325): „Socotește drept cauză primordială a existenței acestora pe Tatăl, cauză creatoare pe Fiul și (cauză) desăvârșitoare pe Duhul. Prin urmare, duhurile slujitoare există prin voia Tatălui, au fost aduse la existență prin lucrarea Fiului și s-au desăvârșit prin prezența Duhului. Iar desăvârșirea îngerilor înseamnă sfințenie și rămâne în sfințenie”.

Marele Vasile spune deschis împotriva ereticilor: „Nimeni să nu-și închipuie că sunt obligat, să zic fie că sunt trei principii (de unde acuzația de „diteism” pe care au făcut-o ereticii - n.n.), fie că accept că lucrarea Fiului este nedesăvârșită. Pentru că Principiul celor ce există este unul, care creează prin Fiul și desăvârșește prin Duhul. Lucrarea Tatălui – Care lucrează totul în toate – nu este nedesăvârșită, nici lucrarea Fiului nu prezintă lipsuri, dacă nu se desăvârșesc de Duhul. Pentru că, Tatăl putea să creeze numai prin voință, lipsindu-se de (concursul) Fiului, însă a voit (să creeze) prin Fiul. Nici Fiul n-ar fi avut nevoie de colaborator, dacă acționa asemenea Tatălui; însă El a voit să desăvârșească prin Duhul”.

Psalmul 32 spune: „Cerurile s-au făcut cu Cuvântul Domnului, și toate puterile cerești, cu suflarea gurii Lui” (Ps. 32, 6).

Această expresie – ca și altele din Psalmi – „nu trebuie înțeleasă ca o anumită vibrație a aerului – precizează Sfântul – emis prin organele vocale, nici Duhul ca o suflare a gurii provenită din căile respiratorii, ci Cuvântul trebuie înțeles, ca existând de la început cu Dumnezeu (Tatăl). El însuși fiind Dumnezeu, iar Duhul gurii lui Dumnezeu trebuie înțeles ca fiind „Duhul adevărului, Care de la Tatăl porcede” (In. 15, 26)¹.

Concluzia și îndemnul Sfântului Vasile cel Mare:

„Așadar, să înțelegi că există trei persoane. Domnul Care poruncește, Cuvântul Care creează și Duhul Care întărește. Iar «întărire» ce altceva ar putea să însemne, dacă nu desăvârșirea în sfințenie, nestrămutarea și stăruința în bine?

Sfințenia nu se capătă fără ajutorul Duhului. Puterile îngerești nu sunt prin firea lor sfinte, altfel nu s-ar deosebi întru nimic de Sfântul Duh. Lor li s-a dat sfințenie de la Duhul, pe măsura vredniciei”². Sfințenia le-o aduce comuniunea cu Duhul Sfânt.

Frumos, coerent și profund descrie Sfântul Vasile sfințenia creaturii spirituale: „Păstrează starea (la care au ajuns) prin stăruința în bine, pentru că (deși au libertate de alegere), nu se îndepărtează niciodată de adevăratul bine. Încât s-au destrămat cetele îngerilor, ierarhiile arhanghelilor au dispărut, confuzia s-a așternut peste tot, viața lor devine fărădelege, dezordonată și fără sens”.

Sfântul Vasile cel Mare vorbește și despre căderea de la început: „căderea primilor îngeri dovedește spusa că puterile nevăzute au libertatea de a alege între virtute și răutate și, de aceea au nevoie de ajutorul Duhului. Eu zic –

1. *Ibidem*, p. 53.

2. *Ibidem*.

arată Sfântul Vasile – că și Gavriil n-a putut să prezică în alt chip pe cele viitoare (Lc. 1, 26), decât datorită harismei profeției (dată lui) de Duhul. Pentru că profeția este una dintre harismele pe care le distribuie Duhul. De cine a fost învățat (Gavriil), căruia i s-a poruncit să descopere lui (Daniil) – omul iubit de Dumnezeu – tainele viziunii (Dan., 10, 10) – dacă nu de către Duhul Sfânt?”¹

La fel spune Sfântul Pavel în Epistola întâi către corinteni: „Dumnezeu ne-a descoperit nouă prin Duhul” (1 Cor. 5, 10).

Însăși contemplarea, vederea continuă a *feței* Tatălui din urmă, de către tronuri, domnii, începătorii, puteri, „se realizează cu ajutorul Duhului”.

Cum ar putea zice serafimii: „Sfânt, Sfânt, Sfânt” (Is., 6, 3), dacă n-ar fi fost învățați de Duhul, de câte ori se cade să rostească această doxologie? Prin urmare – conchide Marele Vasile –, fie că toți îngerii îl laudă pe Dumnezeu, fie că îl laudă toate puterile Lui, fac acest lucru cu concursul Duhului”.

„Este imposibil să fie menținută, fără purtarea de grijă a Duhului, toată această armonie de negrăit și mai presus de ceruri, atât în slujba lui Dumnezeu, cât și între puterile cele mai presus de ceruri. Duhul este de față la crearea îngerilor – care nu se desăvârșesc prin progres (moral), ci sunt desăvârșiți chiar de la creare – și oferă harul Său, în vederea constituirii desăvârșirii ființei lor”².

Toate cele din trecut – „binecuvântările patriarhilor, ajutorul dat prin lege, *typos*-urile, profețiile, bravurile în războaie, minunile dreptilor, dispozițiile referitoare la întruparea Domnului, toate au fost realizate prin Duhul”.

Duhul a fost prezent, în primul rând, „în însuși trupul Domnului, fiindu-I ungere și însoțitor inseparabil, conform spuselor Scripturii: «Peste Cel care vei vedea pe Duhul coborând și rămânând peste El, Acesta este Fiul Meu Cel iubit» (In. 1, 23, Lc. 3, 22). Și: «Pe Iisus cel din Nazaret, pe Care L-a uns Dumnezeu cu Duhul Său» (Fap. 10, 38). Apoi, orice lucrare a Fiului se săvârșea în prezența Duhului. Duhul era de față chiar și când Iisus a fost ispitit de diavol: «Căci, zice (Scriptura), Iisus a fost condus de Duhul în pustiu, pentru a fi ispitit» (Mt. 4, 1). Și când a săvârșit minuni, Duhul era de față. „Pentru că, zice, dacă eu scot demonii cu Duhul lui Dumnezeu.” (Mt. 12, 28).

Nu L-a părăsit nici după ce a înviat din morți. Pentru că, în lucrarea de reînnoire a omului, de a-i reda harul – pe care (îl primise) din suflarea lui Dumnezeu, dar îl pierduse – Domnul, suflând peste ucenici, a zis: «Luați Duh Sfânt. Căroră veți ierta păcatele, vor fi iertate, și căroră le veți ține, vor fi ținute» (In. 20, 22-23).

Organizarea Bisericii s-a săvârșit, în mod evident și incontestabil, prin Duhul. Ordinea (Apostoli, profeți, cei cu darul minunilor, cei cu darul tămăduirilor, al cârmuitorilor, binefăcătorilor și cu darul vorbirii în diferite limbi) a fost stabilită după darurile Duhului”³.

De asemenea, „la vremea așteptatei celei de a Doua Veniri a Domnului din cer, Duhul nu va lipsi, când fericitul și singurul Suveran va judeca lumea cu

1. *Ibidem*, p. 54.

2. *Ibidem*, p. 54.

3. *Ibidem*, p. 55.

dreptate”. De asemenea, „bunurile pe care le-a pregătit Dumnezeu pentru cei vrednici, coroana dreptilor, care se va da fiecăruia mai bogată și mai strălucitoare – după actele de virtute săvârșite – este harul Duhului”. Cei „pecetluiți de Duhul Sfânt (Ps., 1, 13-14), pentru ziua izbăvirii, care au păstrat intactă pârga Duhului, pe care au primit-o, aceștia sunt cei care vor auzi: «Bine, sluga bună și credincioasă, peste puține ai fost credincioasă, peste multe te voi pune (Mt. 25, 21)»”.

Ceilalți, răufăcătorii „vor fi tăiați în două”, care nu înseamnă altceva decât „veșnică înstrăinare a sufletului de Duhul”¹.

Așadar, Judecata viitoare – împotriva a ceea ce spun ereticii – „se va săvârși cu asistența Duhului Sfânt, Care este premiul dreptilor”. Marea dovadă, cea mai mare – a unității Duhului cu Tatăl și cu Fiul, cum spune Scriptura : că se află în acel raport cu Dumnezeu, în care se află duhul nostru cu ființa fiecăruia între noi. „Căci, cine dintre oameni știe cele (ascunse) ale omului, dacă nu duhul din el ? La fel și cele (ascunse) ale lui Dumnezeu nimeni nu le-a cunoscut, afară de Duhul din El” (1 Cor. 2, 11)².

P. 117. „Către cei care zic că Duhul Sfânt nu trebuie connumărat cu Tatăl și cu Fiul, ci subnumărat (Lor). În același timp, se aduc argumente pentru comunicarea (Duhului) cu Tatăl și cu Fiul”.

Sfântul Vasile critică aici deschis și categoric concepția „subordinaționistă” a lui Arie și a continuatorilor lui. Sfântul Vasile lămurește termenul și noțiunea de „subnumărare”. El îi numește pe eretici, „pricepuți în cele zadarnice”, pentru care noțiunile sunt: generale, precum noțiunea de fire: „prin ea se exprimă toate firile, în mod egal, cele împletite și cele neînsuflețite”; noțiuni specifice, precum noțiunea de „animal” exprimând „mai puține entități” decât noțiunea „fire” și noțiunea „om”, cu sens și mai restrâns; apoi noțiunea de „bărbat” cu sens și mai restrâns; și apoi noțiunea „individ” (cea mai restrânsă).

Ereticii înțeleg, prin aceasta, subnumărarea ca pe o împărțire a noțiunii generale, în entități tot mai mici. Folosind ironia și sarcasmul (persiflarea) Sfântul Vasile cel Mare raționează astfel : „Nu pot să cred că au ajuns la atâta nesăbuire, încât să-și închipuie că Dumnezeuul universului este o noțiune generală, fără existență reală și ipostas, pe care o concepem doar cu mintea, care se divide în noțiuni cu sens mai restrâns, iar această subdiviziune să fie numită subnumărare – nici nebunii n-ar putea menține așa ceva” – scrie Marele Vasile. Și argumentează critic : „Pentru că, pe lângă faptul că arată lipsă de evaluare, se opun propriei lor intenții. Pentru că cele care se subdivid, au aceeași esență cu cele din care au provenit”³. „Însă, dată fiind marea lor nebunie, se pare că nu avem argumente s-o combatem și astfel, cu nebunia lor, mi se pare că ceva câștigă”.

„Așa după cum corpurilor moi nu li se pot aplica lovituri puternice, pentru că nu opun rezistență, în același fel nu pot fi combătute, cu putere, argumentele

1. *Ibidem*, p. 56.

2. *Ibidem*, p. 56.

3. *Ibidem*, p. 57.

unor nesăbuiți. Ar trebui, deci, să trecem sub tăcere impietatea lor îngrozitoare, însă iubirea față de frați și perversitatea adversarilor nu ne lasă liniștiți”.

Sfântul Vasile își motivează critica și respingerea logică prin dubla atitudine creștină : iubirea adevărată pentru creștini și intransigența față de minciună și prefăcătorie ereticilor.

„Ascultați cuvintele fanfaronadei lor : «Noi susținem că trebuie connumărate cele de aceeași cinste, și subnumărate cele inferioare»”. Falsa, neobișnuita înțelepciune se autodestăinuie, se autodivulgă, „atribuind atâta putere numărului, încât să ridice valoarea lucrurilor fără preț, iar valoarea celor prețioase s-o coboare” (exemplul cu aurul și pietrele prețioase, mai mici și mai mari).

Aceștieretici „nu fac nimic altceva decât să spună și să audă ciudățenii” „Să fie numărați, deci, cu stoicii și epicureii, contabilii impietății ! Pentru că, ce fel de subnumărare a lucrurilor de mai puțin preț, poate exista față de cele prețioase ? Cum va fi subnumărat obolul de aramă, stativului de aur ?”¹

Sfântul Vasile se oprește de a continua, pe un teren illogic („nebunie”) și hotărăște : „Dar să lăsăm combaterea ignoranței lor”, și să ne întoarcem la cele care edifică credința ! Critica lui se concretizează vehement și de o frumoasă coerență logică.

„Prin urmare, susțineți – le spune ereticilor – că Fiul (trebuie) subnumărat Tatălui și Duhul (Trebuie subnumărat) Fiului, sau limitați subnumărarea doar la Duhul ? Pentru că, dacă și pe Fiul Îl subnumărați, iarăși reînnoiți acea impietate (arianismul) (învățăturile eronate ș.a.) deosebirea de esență (dintre Tatăl și Fiul), inferioritatea Fiului (față de Tatăl), nașterea nu din veșnicie (a Fiului) și, într-un cuvânt, toate blasfemiile (emise) la adresa (Fiului) Unuia Născut. Nu am intenția să răspund acum acestor impietăți, mai ales că ele au fost combătute, după puterile noastre de către noi” (adică cele trei cuvinte îndreptate împotriva lui Eunomiu)².

Sfântul Vasile arată clar că : „Duhul este invocat împreună cu Fiul, în același fel în care Fiul este invocat împreună cu Tatăl. Pentru că numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh ni s-a dat în același chip. Relația în care Fiul se află față de Tatăl, este aceeași cu relația Duhului față de Fiul, conform cuvântului spus la botez. Iar dacă Duhul este pus pe același plan cu Fiul, și Fiul pe același plan cu Tatăl, este clar că și Duhul este pus pe același plan cu Tatăl”³.

Concluzia raționamentului Sfântului Vasile : „Numai cei atinși de maladii păgâne, socotesc că cele inferioare după demnitate sau esență trebuie să fie subnumărate”.

R. 18 „Cum se păstrează credința într-un singur Dumnezeu, mărturisind trei ipostaze. În același timp, sunt combătuți cei care susțin că Duhul trebuie subnumărat”.

Sesizând viciul cantitativist (numerologic) al ereziei, Sfântul Vasile cel Mare construiește, edifică învățătura, deconstruind numerologia eretică : „Transmițând

1. *Ibidem*, p. 58.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

învățătura despre Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, Domnul nu s-a folosit de numere. El n-a zis: Să botezați, în primul rând (în numele Tatălui), în al doilea rând (În numele Fiului) și în al treilea rând (în numele Sfântului Duh), nici în numele a unu, doi sau trei (Dumnezei), ci ne-a făcut cunoscută credința care duce la mântuirea (folosindu-se) de nume Sfinte. Pentru că credința este aceea care ne mântuiește iar numărul a fost conceput ca semn care ne face cunoscută totalitatea persoanelor”¹.

Impresionantă această forță a distincției logice prin care Sfântul Vasile cel Mare îl elogiază pe Origen din *Contra Celsum* ! El intuiește slăbiciunea și temerea ereticilor pe care îi combate ca rigoare logică: „ei se tem să se folosească de număr (când vorbesc) despre Dumnezeu, ca nu cumva, prin intermediul lui, să se întreacă măsura cinstei datorate Paracletului (Sfântul Duh)”. Energic îi pune la respect, adică la locul lor, Sfântul Vasile, când li se adresează ironic: „Dar, o preaînțelepților, cele de necuprins sunt mai presus de orice număr; evreii demult exprimau prin anumite semne (numele cel de negrăit al lui Dumnezeu) și prin această (faptă) arătau că Dumnezeu este mai presus de orice (cuvânt)”.

Dacă totuși, trebuie să și numărăm, se cuvine să fim atenți, ca nu cumva, prin aceasta, să păcătuim împotriva adevărului. Ca urmare, sau cinstim prin tăcere pe cele de negrăit, sau enumerăm cu pietate pe cele sfinte. „Unul este Dumnezeu și Tatăl, și Unul este Fiul Unul-Născut și Unul este Duhul Sfânt. Pe fiecare dintre Persoane o enunțăm separat; și dacă trebuie să connumărăm, să nu ajungem la o concepție greșită despre numărare, la o concepție politeistă despre Dumnezeu”².

Adevărata filosofie, împotriva „filosofiei deșarte” eretice, se dovedește și din raționamentul henologic următor: „Pentru că noi nu numărăm (Persoanele Sfintei Treimi) în sensul că plecând de la unitate ajungem la pluralitate, pentru că nu zicem unu, doi și trei, nici primul, al doilea și al treilea. «Căci Eu sunt Dumnezeu primul și ultimul zice Isaia» (44, 6)”.

„De al doilea Dumnezeu n-am auzit până azi, prin urmare, adorând pe Dumnezeu din Dumnezeu, mărturisim specificul ipostasurilor și rămânem la credința într-un singur Dumnezeu; considerăm că în Dumnezeu – Tatăl și în Dumnezeu – Fiul există același chip care reflectă Imuabilitatea divinității („motorul imobil” al lui Aristotel - n.n.). Fiul există în Tatăl și Tatăl în Fiul, pentru că Acesta este la fel ca și Acela, iar Acela ca și Acesta, și în felul acesta Cei doi sunt una, încât privite după specificul persoanelor, sunt una, însă după identitatea firii, cele două sunt una”³.

Această excelentă demonstrație filosofică, prin utilizarea cu totul fidelă a prepozițiilor „din”, „prin”, „în” și a conjuncțiilor „și”, „același cu”, „la fel ca și” îi îngăduie, radical, Sfântului Vasile să respingă, deopotrivă dualismul și triteismul, care nu odată i s-a reproșat de către înșiși ereticii. Demonstrația Marelui Vasile continuă astfel:

1. *Ibidem*, p. 59.

2. *Ibidem*, p. 59.

3. *Ibidem*, p. 60.

„Cum, deci, dacă există unul și unul, nu există doi Dumnezeu? Pentru motivul că și chipul regelui se spune rege, dar nu avem doi regi. Nici puterea nu se scindează, nici slava nu se împarte. Și după cum autoritatea care ne stăpânește este una (și nu mai multe), la fel și slava dată nouă este una, și nu mai multe, pentru că cinstea dată chipului trece asupra prototipului”.

În spiritul distincțiilor platoniciene dintre *mimesis* (imitație) și *methexis* (participare) Sfântul Vasile cel Mare, conchide, aici : „Deci, ceea ce aici, prin imitare, este chipul, aceasta este acolo, după fire, Fiul. Și după cum în cele realizate de tehnică, asemănarea rezidă în formă, la fel și în natura divină și simplă, unitatea rezidă în participarea la divinitate. Unul este și Duhul Sfânt, enunțat de asemenea, separat, dar unit cu Tatăl Cel unic prin Fiul Cel unic, Care completează Preasfânta și fericita Treime”.

„Intimitatea Sa (a Sfântului Duh) cu Tatăl și Fiul o vădește clar faptul că n-a fost rânduit printre creaturi, ci aparte, pentru că El nu este o creatură dintre cele mai multe, ci Unul (creator). După cum Tatăl este Unul și Fiul este Unul, la fel și Duhul Sfânt Unul este. Prin urmare, atât de departe se gândește, față de natura creată, pe cât de departe se află Cel ce este mic, față de creaturile cele ce sunt multe (la număr) ; este atât de unit (Duhul) cu Tatăl și Fiul, pe cât este unită celula de celulă”¹.

Referindu-se și la celelalte expresii scripturistice ale „participației la firea lui Dumnezeu”, precum „ca suflare a gurii lui Dumnezeu” etc., Sfântul Vasile face precizarea conceptuală : „nici Duhul, ca o suflare ce se risipește, ci gura (trebuie înțeleasă) într-un chip vrednic de Dumnezeu și Duhul ca ființă vie, dătătoare de sfințenie. În felul acesta, se exprimă intimitatea (cu celelalte persoane) și se păstrează insondabil modul provenienței (Sale)”².

S-a spus, pe bună dreptate, că Sfântul Vasile cel Mare nu adâncește aspectul pnevmatologic al purcederii, el rămânând la tradiția alexandrină (Sfântul Atanasie cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazianz, Didim cel Orb) care considerau purcederea ca un mister insondabil, asemuind-o numai cu „suflarea gurii”³.

Însă, modul filosofic, ontologic, în semiotica Sfântului Vasile este mult mai amplu și adecvat temei tratate. El scrie în continuarea demonstrației :

„(Duhul) se mai zice și Duh al lui Hristos, pentru că este legat ființial de El. «Dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acesta nu este al lui Hristos»” (Rom. 8, 2)”.

De aceea, numai El îl mărește pe Domnul după vrednicie. Pentru că zice (Domnul) : „El (Duhul), Mă va slăvi” (In. 16, 14), nu după cum creatura, ci ca Duh al Adevărului, făcând să strălucească adevărul, și ca Duh al Înțelepciunii, descoperind în măreția Sa pe Hristos, Puterea și Înțelepciunea lui Dumnezeu. Îl slăvește apoi ca Mângâietor, făcând cunoscută în El, bunătatea Paracletului Care l-a trimis, și în vrednicia Sa (făcând să strălucească) strălucirea Celui din Care a provenit⁴.

1. *Ibidem*, p. 60.

2. *Ibidem*, p. 61.

3. Cf. Const. Cornițescu, nota 249, *op. cit.*, p. 61.

4. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, p. 61.

Aici, Marele Vasile adaugă distincția dintre cele două feluri de slavă : 1. cea naturală ; 2. cea „voit dată celor vrednici”. Aceasta se subdivide în alte două subdistincții : fiul slăvește pe tatăl său : robul slăvește pe domnul său (profetul Maleahi 1, 6). Adică : „Slava adusă de rob este slava adusă lui Dumnezeu, de către creaturi” pe când – să zic așa, scrie Sfântul Vasile – cea familială este adusă de Duhul.

„Fiindcă, după cum (Domnul) a zis despre Sine : „Eu Te-am mărit pe pământ, lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit”, la fel a zis și despre Mângâietor : „Acela Mă va slăvi și din al Meu va lua și vă va face cunoscut” (In. 16, 14). Și după cum Fiul este slăvit de Tatăl, Care zice : „Te-am slăvit și iarăși te voi slăvi” (In. 12, 28)”, la fel este slăvit și Duhul, în virtutea comuniunii (Sale) cu Tatăl și cu Fiul, și a mărturiei Fiului Unuia-Născut, Care zice : „Orice păcat și blasfemie se va ierta vouă, oamenilor, dar blasfemia (împotriva) Duhului nu se va ierta vouă” (Mt. 12, 31).

Noi creștinii ajutați de o „putere iluminatoare, contemplăm frumusețea lui Dumnezeu Celui nevăzut, și de la Acesta ne ridicăm (cu ochii minții) la spectacolul răpitor al arhetipului ; Duhul cunoașterii este undeva de față. El dă celor ce iubesc adevărul, puterea de a contempla chipul, nu le arată din afară chipul, ci îi conduce Să-l cunoască prin (intermediul vieții) în El”.

De aceea – insistă Sfântul Vasile –, „după cum «nimeni nu cunoaște pe Tatăl, afară numai de Fiul» (Mt. 11, 27), tot la fel «nimeni nu poate să numească pe Iisus Domn, decât în Duhul» (1 Cor. 12, 3)”. Pentru că nu s-a zis „prin Duhul” ci „în Duhul”. „Duh este Dumnezeu, și cei ce I se închină, în Duh și adevăr trebuie să I se închine” (In. 4, 24).

În Psalmul 35 (10) s-a spus : „Întru lumina Ta vom vedea lumină” „adică în iluminarea Duhului, vom vedea „Lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume” (In. 1, 9). Astfel, conchide Marele Vasile – «în El» se descoperă slava Unuia-Născut și se face cunoscut Dumnezeu”.

Aici, Sfântul Vasile cel Mare descrie drumul cunoașterii lui Dumnezeu, care „pornește de la Duhul Cel Unul, trece prin Fiul Cel unul și ajunge la Tatăl Cel unul”¹. Și în *feed-back* – ne spune autorul tratatului – epistola despre Sfântul Duh : „Și invers, bunătatea, sfințenia și demnitatea împăratească pornesc de la Tatăl. Trec prin Fiul Cel unul și ajung la Duhul. În felul acesta, sunt recunoscute persoanele, iar doctrina pioasă, referitoare la unicitatea lui Dumnezeu nu este atinsă”².

Or, ereticii introducând „subnumărarea au introdus „rătăcirea politeistă” (triteistă)

S. 19 Către cei care zic că Duhul nu trebuie slăvit

Despre măreția și vrednicia Duhului „în legătura cu neîntrecuta Lui putere”, Sfântul Vasile arată – pornind de la „semnificația numelor, măreția lucrărilor și binefacerile Lui”, întemeindu-se pe Evanghelistul Ioan și pe Vechiul Testament, când scrie :

1. *Ibidem*, p. 62.

2. *Ibidem*, p. 62.

„Este numit *Duh* (ca și Tatăl și Fiul) în textele: «Duh este Dumnezeu» (In. 9, 24) și „Hristos Domnul este Duhul vieții noastre” (Plângerile lui Ieremia 4, 20).

Este numit *Sfânt* și este sfânt, după cum sfânt este Tatăl și sfânt este Fiul. Dacă pentru creatură, sfințenia este ceva adăugat din afară, pentru Duhul sfințenia este un apanaj al firii Sale. El nu este sfințit, ci sfințitor.

El este numit *bun*, pentru că bun fiind Tatăl, bun este și Cel născut din El. Bunătatea este esența Sa.

El este denumit *Cel fără ocolișuri* ca și Domnul Dumnezeu (Ps., 140, 16), pentru că adevărul și dreptatea sunt în Sine, și nu se înclină într-o parte sau alta, în virtutea neschimbabilității firii Sale.

„Este numit Paraclet ca și Fiul Unul – Născut: El Însuși spune: «voi ruga pe Tatăl Meu și alt Paraclet vă va trimite» (In. 14, 16).”

Concluzia Sfântului Vasile:

„Prin urmare, Duhul are nume comune cu Tatăl și Fiul în virtutea participării la aceeași fire”¹.

Apoi a fost numit „Duh stăpânitor, Duh al adevărului și al înțelepciunii”, „Duh divin este Cel Care M-a creat” (Iov 33, 4). „Pe Veseleel, zice, l-a umplut Dumnezeu cu Duh divin de înțelepciune, de pricepere și de știință”.

Concluzia Sfântului Vasile:

„Deci, acestea sunt numele Duhului, mari și suprafirești și nu cuprind nici o exagerare”².

II. Care sunt lucrările Duhului Sfânt:

Mărirea și mulțimea lor sunt imposibil de redat. Ele sunt dincolo de timp: a) Lucrările Lui mai înainte de crearea lumii raționale; b) Binefacerile Lui față de creația (universului și a omului); c) Puterea Sa în veacurile care urmează.

Răspunsul integral al Marelui Vasile referitor la Duhul: „A existat, a preexistat și a coexistat cu Tatăl și cu Fiul, mai înainte de veci, încât, chiar dacă vei concepe ceva (ca existând), dincolo de timp, vei găsi că este posterior Duhului. Și dacă te gândești la creație, vei vedea atunci că puterile cerurilor (îngerii) au fost întărite de Duhul, prin întărire se înțelege statornicirea în practicarea binelui. Prin urmare, intimitatea cu Dumnezeu, indiferența față de rău și rămânerea, în permanență, în fericire, s-au dat puterilor îngeresti de către Duhul”.

Are loc Întruparea, Duhul este nedespărțit. S-au săvârșit minuni, s-au acordat harismele vindecărilor, toate s-au făcut prin Duhul Sfânt. Demonii au fost alungați în numele Duhului lui Dumnezeu.

Izbăvirea de păcate, s-a făcut prin harul Duhului. Căci „v-ați spălat și v-ați sfințit în numele Domnului nostru Iisus Hristos și în Duhul Sfânt” (1 Cor. 6, 11).

Apropierea de Dumnezeu, s-a făcut prin Duhul, căci „a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre care strigă: Ava (adică Tată)” (Gal. 4, 6).

1. *Ibidem*, p. 63.

2. *Ibidem*.

Învierea din morți se va săvârși prin lucrarea Duhului : „Căci (zice Psalmistul), vei trimite Duhul Tău și se vor zidi și vei înnoi fața pământului” (Ps. 13, 30)¹.

Sfântul Vasile adaugă deslușitor :

„Dacă înțelege cineva zidirea ca pe o reînsuflețire a celor ce s-au descompus, oare nu este mare lucrarea Duhului Care se îngrijește de viața noastră de după înviere, și adaptează sufletele noastre la acea viață spirituală ?”.

Și tot o întrebare a Sfântului Vasile : „oare această reînnoire și trecerea de la viața pământească la viața cerească, operată în noi de Duhul, nu ne conduce sufletele la o mare admirație față de El ?”.

Împotriva ereticilor care coborau Duhul la condiția de creatură spirituală, Sfântul Vasile îi dă lui Amfilohie îndemnul : „În legătură cu afirmația «a coborât Duhul (trimis) de Domnul și i-a condus» (Is. 48, 26, 43, 14), să nu consideri iarăși faptul de a conduce, ca pe o slujbă umilitoare, pentru că Scriptura asigură că acest fapt, este lucrul lui Dumnezeu. «Ai condus, zice, ca pe oi pe poporul tău» (Ps. 76, 21); «Cel ce ai condus pe Iosif ca pe o oaie» (Ps. 79) (...) Astfel, când auzi că «atunci când va veni Mângâietorul, Acela vă va conduce la tot adevărul» (In. 14, 26 ; 16, 13)», să înțelegi acțiunea de a conduce după cum ai fost învățat și să nu-i alterezi sensul”².

Un loc de poticnire pentru eretic („adversarul”) era expresia biblică „se roagă lui Dumnezeu pentru noi” (Rom. 8, 26) apreciind ca inferior rolul și rangul Duhului. Sfântul Vasile le amintește că : „Și Fiul Unul Născut șade de-a dreapta lui Dumnezeu și se roagă pentru noi” (Rom. 8, 34), dar și „Nu întristați pe Duhul Sfânt” (Efes., 4, 30).

Le mai amintește tuturor :

„Ascultați ce zice Ștefan, primul dintre martiri, pe când mustra poporul de neascultare și nesupunere : „Voi totdeauna stați împotriva Duhului Sfânt” (Fap. 7, 51). Apelând la prooroci, citează din Isaia : „Au mâniat pe Duhul Sfânt și le-a devenit dușman” (Is. 63, 10)”. Sau la Miheia : „Casa lui Iacob a mâniat pe Duhul Domnului”.

Concluzia : A numi pe Duhul rob este cea mai mare blasfemie³.

Ș XX Către cei care zic că Duhul (nu trebuie așezat) nici în rândul robilor, nici în rândul stăpânilor, ci în rândul celor liberi.

Socotim că o afirmație de felul „(Duhul), zic ei, nu este nici rob, nici stăpân, ci liber” este o adevărată „nesimțire”, prostie și blasfemie. Prin ea, „se calcă în picioare dogmele teologiei, folosindu-se exemple din realitățile omenești și aplicându-le naturii divine”⁴. Pentru că nici „între oameni nimeni nu este rob din fire, ci ei fost duși cu forța în robie”, fie ca prizonieri, fie au fost robiți din cauza sărăciei (ca egiptenii lui Faraon).

Adânc arată Sfântul Vasile, când se referă la :

1. *Ibidem*, p. 64.

2. *Ibidem*, p. 65.

3. *Ibidem*, p. 65.

4. *Ibidem*, p. 66.

„Copiii răi au fost condamnați să slujească celor cuminți și buni” (cazul lui Esam și al lui Iacob), pentru ca „fiul cel neînțelept să primească, chiar împotriva voinței sale, binefacerile celui înțelept”.

Concluzia acestei idei despre „robie” :

„Liberi sunt cei care au evitat sărăcia și care n-au avut nevoie de tutela altora. Încât, chiar dacă unul se zice stăpân, iar altul slugă (noi) toți, datorită cinstei egale cu care am fost înzestrați, și faptul că suntem posesiuni ale celui ce ne-a creat, suntem tovarăși de robie. Acolo (în cer) ce poți să sustragi robiei ? Toate se pleacă lui Dumnezeu și Îi dau ca unui stăpân cinstea cuvenită și slava ce Îi revine Creatorului”¹.

Așa că este o impietate să spui că rob este Duhul ! El care este „mai presus de cele create și este părtaş la domnie”².

T XXI „Mărturii scoase din Scriptură, din care rezultă că Duhul este numit Domn”.

Sfântul Vasile optează pentru demonstrația ostensivă (directă) și pentru argumentarea apagogică (indirectă – prin folosirea unor argumente inferioare, pentru „a obține victoria prin cuvânt”) – adică : „putem să demonstrăm că strălucirea slavei Duhului este mai presus de orice cuvânt”³. Sfântul părinte capadocian arată clar cum trebuie să procedăm, metodologic, în această situație : „La Apostolul (Pavel) vom găsi (această) urare : «Domnul să îndrepteze inimile voastre spre dragostea lui Dumnezeu și să vă întărească să suportați necazuri pentru Hristos» (2 Tes. 3, 5).

Textul care indică „persoana vrednică a fi cinstită, alături de Tatăl și Fiul” cu numele de Domnul, adică Duhul : „Domnul (Duhul) să vă facă să creșteți tot mai mult în dragoste unii față de alții, cum (facem) și noi față de voi, să vă întărească inimile neprihănite în sfințenie, înaintea lui Dumnezeu și Tatăl nostru, la venirea Domnului nostru Iisus Hristos împreună cu toți sfinții Săi” (1 Tes. 3, 12-13).

Domn este numit Duhul și în alt text :

„Iar Domnul, zice (Apostolul) este Duh” și în continuare :

„Ca de la Duhul, ca de la Domnul” (2 Cor. 3, 17-18).

Și tot acolo : „Pentru că până astăzi aceeași mahramă rămâne neridicată când se citește Vechiul Testament, și numai în Hristos este dată la o parte. Când însă (cineva) se întoarce la Domnul, mahrama este dată la o parte (pentru el). Iar Domnul este Duhul” (2 Cor. 3, 14 și 16-17)⁴.

Sfântul Vasile cel Mare ne lămurește unde greșește cel care stăruie doar asupra „numelui obișnuit al literei (Vechiului Testament)” și se ocupă de dispozițiile juridice asemănându-se unui om „care și-a acoperit inima cu un văl” :

„Suferă aceasta – observă Marele Vasile – pentru că nu știe că odată cu venirea lui Hristos, observarea *ad literam* a legii a fost abrogată, că *typos*-urile

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 67.

4. *Ibidem*.

au devenit adevăr. Lămpile pălesc în prezența soarelui, la fel și legea înaintea și profețiile amuțesc, când se arată Adevărul”¹.

Pe când vorbea cu Dumnezeu, Moise își scotea mahrama „și a trecut de la literă la duh”, adică de la „obscuritatea percepțiilor legii, iar întoarcerii la Domnul îi corespunde contemplarea duhovnicească”². Cel care privește cu ochii curați către Duhul – datorită slavei Aceluia – se transformă devenind mai luminos, pentru că adevărul Duhului îi luminează inima ca o lumină³.

□ XXII „Dovadă a comuniunii după fire a Duhului cu Tatăl și cu Fiul (scoasă) din faptul că este la fel de greu (ca și Aceștia) de contemplat”.

Cele ce Domnul Iisus spune despre Tatăl și despre Fiul, ca „fiind mai presus de mintea omenească, aceleași zice și despre Duhul”. La Evanghelia după Ioan se spune: „Părinte drept, lumea nu te-a cunoscut” (In. 17, 21).

Vorbind despre Sine, Domnul zice: „Încă puțin și lumea nu Mă va mai vedea, însă voi mă vedeți” (In. 14, 19)⁴.

„Lumea”, adică necredincioșii, care nu cred în înviere, nu avea să vadă cu ochii inimii pe Domnul Hristos. Exact aceleași (lucruri) a spus și despre Duhul: „Duhul adevărului, zice, pe care lumea nu-L poate primi, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște. Voi însă Îl cunoașteți pentru că rămâne la voi „(In. 14, 17)”.

Domnul le spune apostolilor: „De aceea lumea nu-L poate primi (pe Duhul) pentru că nu-L vede. Voi, însă, Îl cunoașteți, pentru că locuiște întru voi” (In. 14, 17). Aceasta, pentru că „cei care trec peste cele pământești, și se ridică deasupra lor, au fost socotiți vrednici de darul Sfântului Duh”.

Sfântul Vasile arată „cum trebuie să-L socotim și cum să-L cinstim după cuviință pe Cel pe Care lumea nu-L încap, și numai Sfinții Îl contemplă, datorită curăției inimii lor”⁵.

U XXIII. „A enumera atributele Duhului înseamnă a-L slăvi”.

Dacă despre îngeri se consideră (și în Vechiul Testament), că se află într-un anumit loc, dimpotrivă „despre Duhul se crede că a lucrat simultan în Avacum și în Daniil pe când se afla în Babilon, că a fost alături de Ieremia la cascadă și cu Iezechiel la râul Chobar”. „Pentru că Duhul Domnului a umplut lumea”. (Înțelepciunea lui Solomon 1, 7) iar în Psalmul 48 (7) se spune: „Unde să mă ascund de Duhul Tău și de fața Ta, unde să fug?”; iar profetul Agheu adaugă: „Pentru că Eu sunt cu voi, zice Domnul, și Duhul Meu S-a sălășluit în mijlocul vostru” (Agheu 2, 4-5).

Concluzia Sfântului Vasile:

„Prin urmare, pe Cel divin după fire, necuprins după mărime și puternic în lucrări, să nu-L preamărim? Eu socotesc că a-L slăvi, nu înseamnă nimic

1. *Ibidem*, p. 68.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 69.

5. *Ibidem*, p. 69.

altceva decât a enumera atributele Lui minunate. Încât, dacă ne vor porunci să nu amintim de bunurile primite de la El, în tot cazul, expunerea atributelor Lui echivalează cu cea mai mare slavă”¹.

V XXIV „Prin compararea cu creaturile cărora li se aduce slavă, se combate nesăbuirea celor ce nu slăvesc pe Duhul”.

Slava i se cuvinte oricui face binele (Rom. 2, 10); o slavă aparta i se aduce lui Israel: „Alor, zice (Apostolul) este înfierea, slava și închinarea” (Rom. 9, 4); o slavă este și a Psalmistului: „Când slava mea își va cânta” (Ps. 29, 13) și „Ridică-te slava mea” (Ps., 17, 2).

Marele Vasile respinge ineptia eretică, după care, Duhul nu trebuie slăvit. El îi strigă „adversarului” (eretic): „Deci, atâtea ființe și lucruri fiind slăvite, tu vrei ca dintru toate numai Duhul să nu fie slăvit, când Apostolul (Pavel) zice că slujirea Duhului se face în slavă”.

Alte argumente:

Psalmistul spune că: mare este slava dreptului (Ps., 20, 6) „Dacă omul, care se întâlnește prin faptele dreptății, slăvește încă și pe cei care se tem de Domnul, cu atât mai mult nu trebuie să lipsim pe Duhul de slava ce I se cuvine”².

„Nu-L putem lipsi de părtășia la slavă, pe Cel care pretutindeni este unit cu divinitatea: la mărturisirea credinței, la botezul izbăvirii, la săvârșirea minunilor, locuind în sfinți și împărțind harismele celor ce I se supun”.

„Pentru că absolut nici un dar nu ajunge la creaturi, fără ajutorul Duhului, și nici măcar un cuvânt nu sunt în stare să spună apostolii, când se apără în procesul care li se face pentru Hristos, dacă nu sunt întăriți de Duhul, după cum am fost învățați în Evanghelie de Domnul și Mântuitorul nostru” (Mt. 10, 19-30, Lc. 12, 11-12).

Alt argument:

„Dacă întreaga creatură (zice Scriptura) este sclavă, pe când Duhul eliberează: «Pentru că unde este Duhul Domnului, acolo este libertatea» (2 Cor. 3, 17)”³.

Atent la dimensiunile prea lungi pe care le poate lua Discursul său apologetic, de apărare a Învățăturii adevărate, Sfântul Vasile cel Mare își propune să examineze, „diferențele” Duhului față de creaturi:

„Duhul este bun din fire, după cum și Tatăl este bun și Fiul este bun. Dimpotrivă, creatura participă la bunătate, alegând binele”.

„Duhul cunoaște adâncurile lui Dumnezeu (1 Cor. 2, 10), pe când creatura cunoaște pe cele de negrăit, prin mijlocirea Duhului”.

„Duhul este creator al vieții, împreună cu Dumnezeu (Tatăl) Cel care pe toate le însuflețește, și cu Fiul, Care dă viața: «Căci, zice Apostolul, Cel ce a înviat pe Hristos din morți, va însufleți și trupurile noastre muritoare, prin Duhul Său, Care locuiește în voi» (Rom. 8, 11).

1. *Ibidem*, p. 70.

2. *Ibidem*, p. 71.

3. *Ibidem*, p. 71.

La Evanghelia după Ioan, Domnul mărturisește că „Duhul este Cel care face viu, și că trupul nu folosește la nimic” (In. 6, 63).

„Duhul nu poate fi pus pe același plan cu creatura, și nu poate fi despărțit de divinitate”.

Ereticii spun că: „nouă ni se dă Duhul de către Dumnezeu ca dar. Or, de bună seamă, darului nu i se dau aceleași onoruri ca Aceluia care a făcut darul”.

Sfântul Vasile cel Mare replică prin argumentul: „Într-adevăr, Duhul este dar al lui Dumnezeu, însă este dar care dă viață «Pentru că, zice (Apostolul) legea Duhului vieții ne-a eliberat» (Rom. 8, 2). Și este dar care dă putere: «Pentru că, zice (Mântuitorul), veți lua putere când va veni Duhul Sfânt peste voi» (Fap. 1, 8)”.

Dumnezeu ne-a dăruit pe Fiul Său, și ne va dăruia împreună cu El, toate bunurile: „Pentru ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu” (1 Cor. 2, 12), înțelegând, prin aceasta, taina împlinirii Domnului¹.

Or, ereticii „disprețuiesc pe Duhul, Care ne dă îndrăzneala să numim pe Dumnezeu, Tatăl nostru. Pentru că, de aceea a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său, în inimile noastre Care strigă: Ava, adică Tată (Gal. 4, 6), pentru ca să devină glas al Duhului, glas al celor care L-au primit”².

X. XXV. „Scriptura folosește prepoziția *ἐν* (în) locul prepoziției *σύν* (Împreună). În același timp (se demonstrează) că conjuncția *καί* (și) are și sensul prepoziției *σύν* (împreună)”.

La observația cărcotașă, nesinceră, a ereticilor, că Scriptura nu zice nicăieri că Duhul este slăvit împreună cu Tatăl și cu Fiul, ci, evitând cu grijă să spună *împreună cu Duhul* a preferat pretutindeni, ca mai adecvată în doxologii expresia *în el*. Sfântul Vasile ripostează ironic și chiar cu umor, respectând logica uzului, a folosinței și obiceiului, în care una sau cealaltă dintre prepoziții „nu cinstește mai puțin: din contra, dacă este înțeleasă corect, ridică mintea la înălțime foarte mare”³.

Utilizarea prepoziției „împreună” (*σύν*) în locul prepoziției „în” (*ἐν*) și, invers, se întâlnește adesea în Biblie atât în Vechiul Testament, cât și în Epistolele pauline.

Sfântul Vasile relevă limpede: „Noi folosim ambele expresii pentru că ambele sunt folosite de către credincioși. Suntem convinși că prin ambele expresii se aduce aceeași slavă Duhului, iar cei care denaturează adevărul, sunt aduși la tăcere mai degrabă prin acest cuvânt (înțeleg prepoziția *σύν*) căreia aceștia, acum i se împotrivesc, luat în locul conjuncției *καί*”. Pentru că este egal a zice: „Pavel și Silvan și Timotei” (1 Tes. 1, 1) și „Pavel, împreună cu Silvan și Timotei”, întrucât legătura numelor se realizează la fel prin ambele expresii⁴.

În nota 339, prof. dr. Constantin Cornițeanu arată necesar pentru aceste distincții gramaticale, din câmpul morfologiei, că „pentru termenii conjuncție,

1. *Ibidem*, p. 72.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 73.

4. *Ibidem*.

prepoziție și particulă, sunt folosiți, fără prea mult discernământ, corespondenții lor din limba greacă : *sillabe* (σλλαβή), *rema* (ρήμα), *echrrapis* (ἐχρραπίς), *resis* (ρησίς)¹.

Credem, însă, că mai curând Sfântul Vasile vorbește despre bogăția de nuanțe în limbajul atât de colorat al stilului Scripturii. „Pentru legarea numelor cu conjuncția *și* (avem) multe mărturii : „Căci, zice (Pavel) harul Domnului nostru Iisus Hristos și dragostea lui Dumnezeu și împărțășirea Sfântului Duh” (2 Cor. 13, 13). Iar în altă parte : „vă rog prin Domnul nostru Iisus Hristos și prin dragostea Duhului” (Rom. 15, 30).

Critică cu ironie pe adversarii eretici care „urmând legile reci ale gramaticii, preferă conjuncția ca termen care sugerează o unitate mai strânsă, și resping prepoziția ca neavând aceeași putere”².

Fără a se angaja, inutil, într-o dispută care risca să „îndepărteze pe credincioși de Biserică (așa cum doreau ereticii), Sfântul Vasile cel Mare apelează la tradiție (Sfinții Părinți) pentru a respinge categoric „rătăcirea lui Sabelie” : „Eu, însă, deși cu cele câte am spus, am arătat folosul prepoziției σύν („împreună”), voi arăta și motivul pentru care părinții noștri, încă de timpuriu, au folosit această prepoziție. Pentru că, în afară de faptul că prepoziția σύν răstoarnă cu aceeași putere, ca și conjuncția καί rătăcirea lui Sabelie, stabilește, ca și aceea, deosebirea persoanelor, cum este cazul în textele : «Eu și Tatăl vom veni» (In. 12, 29) și «Eu și Tatăl una suntem» (In. 10, 30); pe deasupra, atestă fără tăgadă, comuniunea veșnică și unitatea fără sfârșit (a persoanelor). Pentru că, cel ce zice că Fiul este *împreună cu Tatăl*, a exprimat (două lucruri) : deosebirea ipostasurilor și comuniunea lor”³.

Erezia lui Sabelie constă în acceptarea unității de ființă („Unul este Dumnezeu”) dar susținea că ea s-a manifestat succesiv, în decursul timpului : mai întâi ca Tată, apoi ca Fiul și apoi ca Duh Sfânt. Or, aceasta însemna desființarea Treimii ipostasurilor.

Sfântul Vasile consideră că ideea de unitate este mai bine exprimată prin prepoziția σύν și îi invită pe adversari (eretici) s-o folosească, dar dacă, unora, „le place să lege numele și să-L slăvească pe Domnul, folosind conjuncția καί (și), după exemplul celor relatate în Evanghelie, referitoare la botez : «Pe Tatăl și pe Fiul și pe Sfântul Duh», el, Sfântul Vasile concede : „fie și așa, nimeni nu va face obiecții” ; ba chiar, dacă este necesar, le propune : „hai să depunem armele !”

Numai că, încăpățânarea ereticilor, n-are margini : „Ei zic : să aducem mărire lui Dumnezeu *în Duhul Sfânt* iar nu și Duhului ; apoi, din tot sufletul, atribuie prepoziției *în* (ἐν) sens care umilește pe Duhul”⁴.

Z. XXVI „Diversele sensuri ale prepoziției „în” (ἐν) sunt aplicabile și Duhului”.

Marele Vasile spune : „Câte sensuri se dau prepoziției ἐν, tot atâtea se folosesc și în legătură cu Duhul”.

1. *Ibidem*, p. 73, n. 339.

2. *Ibidem*, p. 74.

3. *Ibidem*, p. 74.

4. *Ibidem*, p. 75

Folosind relația dintre formă și natură, exemplifică frumos și convingător : „Se spune forma este *în natură*, puterea este *în* cel ce o primește, și obiceiul *în* cel ce îl are etc.”

„Întrucât Sfântul Duh este puterea care desăvârșește ființele raționale, are rolul de *formă*. Pentru că acela care nu mai trăiește după trup, ci, condus de Duhul lui Dumnezeu, devine al lui Dumnezeu și se face asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu, se numește duhovnicesc”.

Folosind comparația : „Și ceea ce este la ochiul sănătos, puterea de a vedea, același lucru este lucrarea Duhului în sufletul curat. De aceea, Pavel urează efesenilor ca ochii lor să fie luminați cu Duhul înțelepciunii (Efes. 1, 17, 18). Și ceea ce este meseria pentru cel care a deprins-o, același lucru este și harul Duhului pentru cel ce l-a primit : este totdeauna prezent în el, chiar dacă nu lucrează continuu”¹.

„Duhul există totdeauna în cea vrednici, însă lucrează doar la nevoie (făcându-și vizibilă prezența) prin profeții, vindecări sau alte lucrări minunate. În felul în care sănătatea și căldura rezidă în trup, în același fel Duhul rezidă în suflet ; nu rămâne în cei care – datorită instabilității caracterului lor – resping cu ușurință harul pe care l-au primit”.

Sfântul Vasile utilizează comparația :

„Și, după cum cuvântul se află în suflet, sub formă de gând și este exprimat cu (ajutorul) limbii, sub aceeași formă se află și Duhul Sfânt (în noi) când strigă în inimile noastre – de acord cu duhul nostru – *Ava, Părinte* (Rom. 8, 15), când vorbește în locul nostru – așa cum s-a spus – că : «Nu sunteți voi cei care vorbiți, ci Duhul Tatălui este cel care vorbește prin voi» (Mt. 10, 20)”.

1. *Ibidem*, p. 76.

CONSTANTIN MARIN

Patristica capadociană *hrysum genos*,
aurea aetas a ortodoxiei răsăritene –
sfântul Grigorie de Nazianz, *prōtūrgos*
și *prophilaktikos* al teologiei

Încă din primele secole, Biserica Ortodoxă i-a canonizat pe cei mai de seamă promotori ai credinței creștine. Canonizarea s-a dezvoltat mai întâi în strânsă legătura cu cultul martirilor, care a cunoscut o evoluție continuă și a dus la statornicirea unui cult al acestora. Secolul al IV-lea, în care trăiesc Părinții Capadocieni, numit și *secolul de aur* al Ortodoxiei Răsăritene, nu a făcut excepție în cursul acestei îndelungate și sfinte tradiții, căci principalii teologi, apărători și promotori ai Ortodoxiei vor fi și ei trecuți mai apoi, în rândul Sfinților Părinți; între ei, Sfântul Grigorie Teologul ocupă, ca să spunem așa, unul dintre primele locuri *inter pares*.

Canonizarea¹ se face în baza dreptului bisericesc. Se aplică după moartea-adormirea celor care au apărât, care au păzit (*depositum custodi*) tezaurul dogmatic, vechimea tradiției sfinte în viața lor pământească petrecută în această lume.

Sfântul Grigorie Teologul și Sfântul Vasile cel Mare au fost trecuți în rândurile celor mai cinstiți și sărbătoriți Sfinți Părinți Capadocieni tocmai pentru neobosita lor strădanie și râvnă depuse în acele vremuri vitrege și în condițiile cu totul speciale din această provincie a Imperiului Roman, înființată în anul 17 î.Hr., între domnia lui Cesar și a împăratului Dioclețian, unul dintre marii persecutori ai creștinismului. Totodată, Capadocia face parte din rândul celor trei *provincii rele* a căror denumire începe de fapt cu litera *kappa*. Capitala acesteia era chiar orașul Tars, unde a predicat Sfântul Apostol Pavel (fost evreu persecutor al creștinilor, pe numele său iudaic Saul), oraș care, ca și Antiohia (al treilea ca mărime în Imperiul Roman), era populat de un ciudat

1. κανονίζω – „a regula, a pune la cale”; dar și „a răfui, a se răfui (cu cineva)”, κανονίζω λογαριασμων. Κανονιστικός, „regulator”; Cf. Dr. Hector Sarafidi, *Dicționar grec-român*, Tipografia „Lucrătorii asociați”, Ștefan Petrescu și Ștefan Diacato, Constanța, 1935.

amestec de locuitori format din etnii diferite: greci, romani, iudei, egipteni, frigieni, moluzărie fanatică, superstițioasă, senzuală, robită fiind superstițiilor de tot felul. Acestea erau aclamate peste tot de tot felul de șarlatani, cuvântăcioși care-și clamau înșelătoriile crezându-se inspirați de tainice puteri spirituale, rostitori de șiruri de sunete adesea nearticulate, de bolboroseli fără noimă asemenea unor epileptici, „târzielnici cu mintea”, unii, crezându-se adevărați propunători ai unui alt mod de viață.

O altă provincie care a creat grele probleme unor împărați romani (printre care și lui Tiberius – alt mare persecutor al creștinilor în timpul căruia a fost crucificat Însuși Iisus Hristos) și la care ne vom referi pe scurt în paginile acestei lucrări a fost Iudeea.

Creștinii, sfinții, călugării, isihăștii de mai târziu, au părăsit viața socială obișnuită, fugind de lumea cetăților desfrânate, decăzute, ascunzându-se prin peșteri, prin crăpăturile pământului, rătăcind prin pustiuri, deșerturi, prin munți, deoarece împreuna-viețuire cu oamenii stricați într-o lume năravită în rele, lume ce nu putea fi nicicum schimbată, era mai primejdioasă decât refugiul în preajma fiarelor sălbatice care sunt, cum aflăm din unele poezii ale Sfântului Grigorie Teologul, mai bune decât oamenii.

Învățăturile acestui Sfânt Părinte, ca și ale celorlalți Părinți Capadocieni, au fost și sunt cercetate, interpretate nu doar de teologi și autori bisericești, ci și din alte perspective: filosofică, morală, pedagogică, psihologică etc.

Cum vom constata în rândurile ce urmează, în chiar cazul Sfântului Grigorie Teologul, în *Cuvântările* sale teologice sunt ecouri ale gândirii lui Platon, Aristotel și ale stoicilor. Unii exegeți contemporani au *descoperit* preluări realizate de Hegel din învățăturile dialecticianului-teolog capadocian.

În istoria ideilor, cursul acestora a fost deci și viceversa, teologii au interpretat în cheie creștină nu doar filosofia antică, ci și filosofia modernă, contemporană. *Epecteza*, νοερχαίσις, este trecere, transfer a ceea ce poate fi gândit spre ceea ce nu mai poate fi gândit sau, cum va spune filosoful german menționat, spre gândirea ce se regăndește, care nu gândește ceva anume.

Secolul al IV-lea a fost dominat din punct de vedere teologic și al ortopraxiei creștine de marii Părinți Capadocieni, dintre ei făcând parte și Sfântul Grigorie de Nazianz, născut în prima parte a acestui secol (329), trăitor în această lume până în 390. A fost, cum se știe, colaborator al unui alt important apărător al creștinismului răsăritean, Sfântul Vasile cel Mare.

A studiat în școlile a trei provincii din partea orientală a Imperiului – Palestina (la Cezareea), Capadocia (la Cezareea acesteia), Egipt (la Alexandria) și la Atena unde a fost coleg de școală cu viitorul împărat Iulian Apostatul¹. A fost deci, un produs al *sistemului* educațional și de învățământ al Antichității târzii, urmat de cei mai mulți dintre tinerii care aveau posibilități materiale de a-l frecventa.

1. După cum vom constata în următoarele pagini, raporturile dintre viitorul împărat și viitorul episcop au fost tensionate, fiind paradigmatică pentru înfruntarea dintre creștinism și politeism la vremea respectivă.

A trăit o vreme ca sihastru în Seleucia Isauriei, însă se vede că vocația sa de bun organizator al ortopraxiei religioase, nu doar de pasiv contemplator, de viitor orator, însă și de retor, l-au determinat să revină în viața de *civitas*, asumându-și, printre altele, sarcini și îndatoriri administrative, organizatorico-pastorale.

În tradiția greacă ulterioară va căpăta supranumele de *Teologul*, pentru că a contribuit ca nimeni altul până la el în patristica răsăriteană la precizarea și temeluirea dogmaticii ortodoxe, în cadrul căreia dogma Sfintei Treimi ocupă un loc central.

Rolul său de principal promotor și *prōtūrgos* și *prophilaktikos* al temeiurilor dogmaticii ortodoxe reiese cu prisosință din întreaga sa operă, dar mai ales din *Cuvântările dogmatice* (teologice) în număr de cinci. A scris și un număr mare de poezii (după unii exegeți ai operei sale acestea ar fi poeme morale), grație cărora a fost socotit cel mai sensibil și printre cei mai de seamă poeți ai creștinismului¹.

În Occidentul Europei, bazele dogmaticii creștine au fost puse de episcopul Milanului, Ambrozie, a cărui formulă era *ubi Petrus ibi Ecclesia*, formulă ce a dat naștere la multe controverse, de traducătorul Vulgatei, Ieronim, și de Aureliu Augustin.

În *Cuvântări* (cinci la număr), Sfântul Grigorie de Nazianz sau Teologul cercetează problema unității lui Dumnezeu în Treime, combătând, totodată, erezia arianisto-anomeică, o hibridă însăilare a unor idei ale lui Arie care fusese exclus la Sinodul de la Niceea (325) și ale unui discipol al său, Eunomiu din Cyzic; aceștia considerau „Fiul ca fiind creatură”².

Aceste cuvântări au și un puternic caracter polemic de critică și respingere a celor care contestau coerența dogmelor, a celor care subminau din interior unitatea Bisericii. *Καλλιφωνία* este vorbirea frumoasă, *ars bene dicendi* în slujba credinței, a uitării și îndepărtării gândurilor rele, întăririi și fixării credinței în Dumnezeu.

Prima cuvântare intitulată „Vorbire începătoare către eunomieni (anomei)” este mai importantă decât celelalte tocmai prin caracterul ei polemic; obiecția pe care o ridică contra lor consta în a le arăta că exagerau rolul rațiunii în cunoașterea dogmelor, slăbindu-i astfel puterea de înțelegere, facilitându-se astfel alunecarea spre sofistica scolastică. Oratorul creștin trebuie să folosească elocvența în slujba întăririi și cultivării, desăvârșirii virtuților creștine, virtuți care nu mai sunt nici pe departe cele pe care le promovau marii oratori antici.

1. Nu toți oratorii sunt și retori și viceversa; Cicero, M. Tullius, Quintilianus, Licurg, Eschil etc. au fost și una, și alta, însă Aristotel, de exemplu, a fost doar teoretician – retor, fără a fi și orator, adică practicant al elocvenței. Identificarea nepermisă se face din incorecta traducere a doi termeni din greacă și latină asupra cărora nu stăruim acum. Spre comparație a se vedea, de exemplu, Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Tristețea poeziei lirice a Sfântului Grigorie de Nazianz*, Editura Institutului Român de Bizantinologie, București, 1931, p. 31 sq.; Gheorghe F. Anghelescu, *Timp și dincolo de timp – considerații din antropologia patristică clasică răsăriteană*, Editura Universității din București, 1997, p. 111.

2. Anton I. Adămuț, *Literatură și filosofie creștină*, I, Editura Fides, Iași, 1997, p. 262.

Să observăm cu această ocazie că este vorba despre conversia dialecticii antice greco-romane în teologie, valorificându-i potențele în acord cu noua învățătură, îndeosebi în acord cu dogma Sfintei Treimi. El se detașează de vechile înțelesuri grecești despre tripleta pitagoriciană, despre Tripla Hekate.

În celelalte cuvântări, Sfântul Grigorie Teologul se preocupă de limpezirea învățăturii creștine legată de veritatea revelată a dogmelor, mai ales a aceleia despre Sfântul Duh, privitor la Persoana Căruia, atunci când a sosit la Constantinopol, în 379, a găsit un întreg haos de păreri greșite. Astfel, cea de-a doua cuvântare se intitulează „Despre teologie”, în care, după o rezumativă introducere privitoare la prima cuvântare, se pronunță asupra problemei cunoașterii lui Dumnezeu, fiind, în acest sens, un precursor al lui Dionisie Areopagitul. Pe Dumnezeu, omul nu-L poate cunoaște în mod deplin, nici măcar omul îndumnezeit, ci Îl cunoaște prin asemănare, ca în oglindă. În această cuvântare, mai ales în cea de-a doua parte (începând cu al cincisprezecelea capitol), reținem cel puțin două lucruri: înrâurirea ideilor platonice despre natura sufletului expusă de marele filosof grec în dialogul *Phaidon*, ideea participării acestuia la lumea Ideilor eterne, și în al doilea rând, critica intransigentă la adresa lui Eunomiu, discipol al lui Aetius. Este drept că și Sfântul Grigorie urmează neclintit unele idei ale Sfântului Vasile cel Mare, fratele lui, din lucrarea acestuia *Contra lui Eunomiu*, carte scrisă ca răspuns polemic la scrierea lui Eunomiu, *Apologia*. Eunomiu nu s-a lăsat mai prejos și a răspuns prin *Apologia apologiei*. Se poate constata că efervescența ideatic-dogmatică era atunci la înalte cote de tensiune și că nu se putea discuta fără a disputa, fiindcă era necesară apărarea învățăturii creștine față de adversarii din exterior, dar și de unii din interior care încercau s-o revizuiască.

În cea de-a treia cuvântare, Sfântul Grigorie de Nazianz se referă la dumnezeirea Fiului, apărând în cele douăzeci și unu de capitole această teză. El pornește de la revelarea Persoanelor Trinitare din Biblie, de la constatarea că acolo Tatăl este limpede arătat, iar Fiul doar *întunecos*. Tocmai din această cauză s-au și iscat atâtea interpretări, denaturări și abateri pe care el le analizează cu o subtilă dialectică teologală raportată și la Sfânta Evanghelie după Ioan, arătând că fiecare Ipostas divin personalizează în felul propriu ființa divină. Discipolii lui Eunomiu, de altfel nu puțini la număr, acreditau stăruitor teza că Fiul ar fi¹ ne-asemenea cu Tatăl, motiv pentru care au fost și numiți anomei.

Această dialectică teologală excelează în cuvântarea la care ne referim, așa că vom stăruii în a mai aduce câteva lămuriri, având în vedere că cea de-a patra cuvântare se referă tot la Fiul, fiind intitulată „Despre Fiul”.

Sfântul Grigorie Teologul arată că anomeii nu disting corect între naștere și creație, considerând că temporalitatea îi afectează și pe Tatăl și pe Fiul, că

1. În limba indo-europeană, temeiul numelui din punct de vedere semantic este substantivul care exprima la început „elementele statice ale reprezentărilor... și entitățile abstracte... imaginile mitice și religioase, specifice arianismului”. În economia lucrării noastre intenționăm doar imperativitatea acțiunii ca în „Să se facă lumină”, plecând de la care unii exegeți contemporani reduc actul divin al creației la o simplă problemă de lingvistică comparată.

Acesta având început are și sfârșit. Duhul Sfânt purcede de la Tatăl neavând filiație din Cel Ne-născut ; ca și Fiul, nu poate să dispară pentru că doar este purces, după cum nici Tatăl nu dispăre pentru că lasă să se nască din firea Sa și să purceadă de la El.

În felul acesta, Sfântul Grigorie Teologul precizează dumnezeirea Sfântului Duh, nu însă și nașterea Lui din Fiul, Dumnezeu fiind și monadă și triadă totodată.

Sfântul Grigorie Teologul îi combate cu o rară subtilitate dialectică pe cei care nu înțelegeau adevărul învățaturii despre Dumnezeu în Unitatea și Treimea Sa, ca fiind Unul în ființă și deosebit în Persoane. Ceva asemănător va face și va încerca peste secole, mai puțin în aspectul combativ și polemic, Hegel prin dialectica sa mistic-raționalistă despre Ideea Absolută, încât unii critici contemporani l-au asemuit unui prestidigitator care vrea, se străduie zadarnic să facă incomprehensibilul comprehensibil, ostenind din greu să redea cât mai obscur și confuz „niște adevăruri care se plimbă pe toate drumurile”¹.

Desigur că nu aceasta este esența dialecticii hegeliene, așa că autorul menționat n-a putut admite că *sufiul* lăuntric al dialecticii ființei și neființei, așa cum aflăm din *Fenomenologia spiritului* este contradicția, prin care se explică *Entwicklung*-ul hegelian, prin nesfârșite succesiuni triadice, de la Ideea Pură la Ideea Absolută. Ceea ce a preluat Hegel din gândirea filosofică religioasă a primelor secole creștine – mai bine zis ceea ce a simțit el ca *afinitate electivă* cu atmosfera și ambianța spirituală în care au gândit apărătorii, apologeții, Părinții învățaturii creștine – este tocmai acea aspirație omenească spre desăvârșire, puritate morală și spirituală. Numai că el n-a înțeles sau n-a acceptat ceea ce credem că a înțeles și preluat Sfântul Grigorie Teologul de la Platon, anume participarea. Or, fără participare, filosofia lui Platon, care se regăsește cumva în dialectica hegeliană, nu poate fi înțeleasă în mod deplin și corect, iar cu participarea, înțeleasă de Hegel mai mult ca *άπορρο* (expansiune, emanație) plotiniană, această dialectică nu este decât o succesiune de scheme triadice goale, abstracte, prin care ajunge la Ființa anterioară devenirii cu care operează gândirea creatoare a Ființei înseși.

Este aici un joc dialectic scolastic steril din care s-ar reține ceva asemănător celui care ar crede că un anume „X” (gândirea) ar putea fi tatăl propriului bunic (ființa).

Rămâne totuși ideea diversității în unitate, idee comună celor doi filosofi, pe care însă Hegel n-a valorificat-o și asociat-o participării în sens platonician precum a făcut Sfântul Grigorie de Nazianz. Pentru perihoreza teologică, fiecare ipostas este „receptiv-transparent” față de celălalt, deschis unul altuia în „împreună-iubire” ; fiecare este Dumnezeu, dar în așa fel încât nu sunt trei Dumnezei, ci unul singur, Unic, Unitar. Cunoașterea acestei trinități nu este posibilă numai pe calea rațiunii, cum credea Hegel, ci acest adevăr-realitate poate fi trăit prin purificarea ascetică de patimi concupiscibile, prin iubire.

1. Vezi în acest sens, Giovanni Papini, „Georg Hegel”, în *Amurgul filosofilor*, traducere de Rodica Locusteanu Editura Uranus, București, 1991.

Aceasta nu înseamnă cumva că dogma aceasta a fost preluată din filosofia antică, căci trăirea religioasă nu este pur și simplu cunoaștere rațională. A crede așa ceva este a te asemăna legendarelor Danaide, sau celui care ar vrea să cunoască infinitul, sau celor care, precum Raymondus Lullus, afirmău că *pot crede* că, într-un fel, credința este adevărată, dar *înțeleg* și că ea este falsă – celor care, precum Leibnitz, afirmău că Sfânta Treime n-ar fi altceva decât intruziunea subiectului logic în predicatul logic.

După cum am spus, activitatea dialectico-teologală a Sfântului Grigorie Teologul n-a avut un caracter pur teoretic, fără nici o legătură cu ortopraxia religioasă creștină. Preocuparea sa de a-i combate pe anomei în problematica dogmelor, în principal cea a Sfintei Treimi, avea și o finalitate practică, căci pentru aceștia Taina Botezului devenea inutilă în cadrul Bisericii, deoarece, dacă se neagă că Fiul este de aceeași ființă cu Tatăl, unirea cu El prin botez nu este și unirea cu Tatăl.

Dumnezeu, deși este Unul, nu este solitar – *Deus solus sed non solitarius*. Prin aceasta, Sfântul Grigorie Teologul are în vedere teza anomeică a inegalității¹ dintre Persoanele divine, căci Tatăl este *purcezătorul*, Fiul este *născut*, iar Duhul Sfânt este *purcesul*. Acestei teze el îi opune teza deoființimii, deoarece Fiul născut nu este creat; însăși iubirea față de Dumnezeu a oamenilor este reflex al erosului dintre cele trei ipostasuri. Desigur, iubirea creștină nu este totuna cu erosul platonian din dialogurile *Phaidon* sau *Symposion*, deși Sfântul Grigorie Teologul nu este străin de o astfel de *afinitate selectivă*, căci pentru Platon erosul este contemplare indiferentă, philautică a frumuseții estetică-matematică, în vreme ce iubirea creștină înseamnă participare activă la bunătatea divină. În alt sens, iubirea creștină îi alină și pe cei slabi, chiar și pe păcătoși, ceea ce la Platon nici pe departe nu este cazul.

Iubirea de Dumnezeu amplifică aria de cunoaștere a rațiunii. „Rațiunea este limitată, dar aspiră spre cunoașterea nemărginirii căci așa a voit Dumnezeu”², astfel că, fără iubire, nu există nici unitatea de ființă, nici trinitatea ipostasurilor.

Celelalte două ipostasuri sunt *din*, respectiv *de la* Tatăl *nici după, nici înainte de* El, căci nu se poate pune problema *când*, ci numai „dincolo de când”³, căci n-a fost timp în care să nu fie Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, așa încât Fiul să Se fi născut, nenăscut fiind Tatăl și nepurces Duhul Sfânt. *Jocul* dialectico-teologic se desfășoară astfel că nu este pur și simplu *joacă* sofistică, deoarece teologul dialectician trebuie să arate de ce cele două ipostasuri veșnice ca și Tatăl nu sunt fără început însă numai raportate la cauza lor, la principiul lor. Cauza, principiul (deși identificarea nu este logic permisă) nu este, cumva, mai vechi decât ceea ce este cauzat sau decât ceea ce stă la temelia principiului.

1. O astfel de înțelegere anomeică se întâlnește mai ales printre filosofi și logicieni; de exemplu, C. Noica, înțelegea trinitatea ca inegalitate unilaterală (de la Tatăl la ipostasuri), iar de la ipostasuri la Tatăl este egalitate.

2. Pr. Dr. D. Stăniloae, *Ale Celui între Sfinți, Părintele nostru Grigorie de Nazianz, Cele cinci Cuvântări teologice*, traducere, introducere și note, Editura Anastasia, București, 1996, p. 133-134.

3. Anton I. Adămuț, *op. cit.*, p. 268.

Teologul nostru vrea probabil să redea ideea cum că Absolutul este Absolut nu pentru că ar fi *anterior*, ci pentru că pur și simplu este *suprem*; dincolo de orice condiții, *Necondiționatul*, întocmai cum spusese Platon cu privire la Idei și cum va spune Hegel despre Ideea pură, recurgând și la metafora devenită loc comun de la Plotin încoace, a razei de lumină care pleacă de la soare, acesta nefiind anterioară razei și nici ea posterioară celui care-i dă naștere.

Spre deosebire însă de nașterea-devenire din lumea creată marcată de pătimire și coruptibilitate, în lumea celestă (supralumea ca să folosim un termen de această dată aristotelic) nașterea este fără devenire, *pathematos*; este vorba despre distincția aristotelică între γενεσις (scris cu doi „v” și γεγενεσς, doar cu un singur „v”).

Pentru oameni, scris este ca cine este tată să fi fost și fiu, iar acesta din urmă să devină cândva tată; o atare *succesiune* nu se cade să fie în cazul Tatălui ceresc Care este Tată fără a fi fost vreodată Fiu. Aceasta deoarece El naște neconstrâns de ceva, ci numai din propria Sa voință nedeterminată, liberă, din bunătațe.

Aici nu este vorba despre relația filială comună, prin care se asigură perpetuarea fără sfârșit a *născutului* din alți doi *născuți*, ci de o altă specială „relație” între starea de Părinte și cea de Fiu. În această lume a coruptibilității și precarității, născutul nu este ceea ce este, ci este ceea ce *primește*, ceea ce i se *dă*, i se *transmite* de către *cei doi genitori*, fiecare din aceștia dându-i câte jumătate din ceea ce va trebui să fie fiul/fiica. Iată de ce, aici, după cum spun unii geneticieni contemporani¹ 1+1 ? 2 ci 3, în sens *de unul și cu unul*.

În Sfânta Treime nașterea și nenașterea cunosc o altă dialectică scutită de precaritatea devenirii².

Anomeii coborau Fiul în temporalitate, coborând astfel și pe Tatăl și neputând să mai surmonteze antinomia „timpului netemporal”.

Sfântul Grigorie Teologul trece însă printre „coarnele” acestei dileme argumentând că Întruparea Fiului n-a însemnat coborârea în devenire, ci „smerire și dezbrăcare de slavă pentru ca El să poată fi înțeles de oameni care, altfel, n-ar fi crezut în El. Totodată, această smerire nu este totală dezbrăcare de maiestatea divină, caz în care s-ar fi alterat și atins și strălucirea Tatălui”. Așa ceva susțineau adepții lui Eunomiu, discipol fidel al lui Arie, exclus încă din 325 la Niceea, fiind deci eretici panteiști monopersonaliști. Ei negau ceea ce nu este Dumnezeu în loc de a afirma despre ce este, așa că din nașterea Fiului nu se infirmă nenașterea Tatălui. Adepții lui Eunomiu identificau nepermis proprietatea, însușirea, ipostasul, nedeosebind între noțiuni și notele acestora.

Una dintre concluziile „păcătoase” la care ajungeau aceștia prin dialectica lor „apostată” era că dacă Dumnezeu naște prin nenaștere, Fiul o anulează, concluzie căreia Sfântul Grigorie Teologul îi dezvăluie caracterul nociv asupra liniștii sufletești, tulburând și înlăturându-i pe creștini de la dreapta credință în tăria de nezdruncinat a dogmelor.

1. V. în acest sens, Albert Jacquard, Jacques Lacarrière, *Știința și credințele*, Agni, 1997.

2. Cei ce susțin că problema creației divine aparține lingvisticii și nu teologiei joacă asupra verbului „a fi”, „fire”, și a unor forme derivate: vrând să fie Fiul, să aibă „a fi” etc.

În același scop el mai distinge între *ființă*, *ipostas* și *lucrare*. Este un mod comun și altor Părinți ai creștinismului, nu doar acestui Sfânt Părinte, de a porni de la unele dificultăți la care s-au oprit filosofi antici dându-le o rezolvare în cheie creștină – dificultăți sau ceea ce li s-a părut lor că sunt dificultăți.

Sfântul Grigorie de Nazianz, în calitate de polemist dialectician, nu se dezmințe nici în partea finală a acestei cuvântări, deoarece se pronunță contra unei alte erezii, cea nestoriană. Adepții lui Nestorie negau înrudirea de fire dintre Iisus și oameni, susținând că Iisus nu putea să fie Dumnezeu și om totodată. Cuvintele rostite de Iisus *Eli, Eli, lama sabahani – Dumnezeu meu, Dumnezeu meu, pentru ce m-ai părăsit?* sau *Trecă de la mine paharul acesta* – cuvinte omenești, prea omenești cuvinte au fost rostite pentru a se arăta firea omenească a Mântuitorului, fire supusă pe nedrept durerii și suferinței, patimi fără a căror puțință omenească de a fi suferite El n-ar mai fi fost crezut ca Om-Mântuitor, ci numai ca Dumnezeu Mântuitor rămas oarecum străin suferinței omenești. Aceste cuvinte mai au o semnificație, cea de a îndemna pe creștini, pe oameni să se ierte unii pe alții, chiar și atunci când își pricinuiesc rău unii altora, rele, suferințe, încercări dureroase, chiar dacă nu sunt atât de cumplite ca cele prin care a trecut Iisus.

Cea de-a patra cuvântare teologică este intitulată „Despre Fiul”, fiind cumva o continuare a celei anterioare, fapt pentru care nu avem mai stăruie asupra ei.

Duhul este de la Tatăl ceea ce nu înseamnă însă că lipsește Fiului. În buna și dreapta tradiție a Bisericii Răsăritene, Sfântul Grigorie Teologul argumentează că Duhul purcede de la Tatăl, putând mijloci între Tată și Fiul.

În această cuvântare sunt respinse, mai ales în prima parte, unele „obiecții scripturistice” despre lucruri ce nu pot fi spuse despre Dumnezeu și Fiul fără a li se știrbi slava și strălucirea, selectate cu predilecție de adversarii eretici, propunătorii unor astfel de „cuvioase găselnițe”. Dintre acestea amintim doar una care ni se pare a-și găsi locul convenit în economia lucrării noastre „... Fiul S-a pogorât din cer nu ca să facă voia Lui, ci a celui ce L-a trimis” (Ioan, 6, 38) cuvinte rostite de chiar Cel pogorât. Se obiectează în mod simplist și comun că Fiul întrupat n-ar avea voință proprie, ci una de ascultare supusă celei a Tatălui. Anularea obiecției se face de către Sfântul Grigorie Teologul prin elucidarea deosebirii corecte între partea văzută a Cuvântului și cea nevăzută, de fapt între cele două naturi ale Pogorâtului – divină și umană.

Ce n-a înțeles el a fost faptul că acest lucru nu mai era posibil, deoarece, din punct de vedere social, politic, civic, Biserica devenise deja o forță de care nu se putea să nu se țină seamă. Dar aceasta nu justifică pornirea năvalnică, anti-păgână, a cărei contrapondere manifestată cu o aceeași intensitate nu putea fi alta decât ura anticreștină a apostatului (Iulian Apostatul).

Dacă însă aceasta din urmă poate fi înțeleasă ca fiind a unui suflet păgân, înțeleasă, dar nicidecum trecută sub tăcere, cum alteori a fost cazul chiar din partea unor autori creștini care denotă o slăbire, *putiditas* sufletească ce nu mai are nici o legătură cu îndemnul christic de mai sus. Aceasta, cu atât mai mult cu cât nu puțini sunt istoricii antici care nu-l prezintă pe apostat ca pe un monstru atât de fioros, că în măsurile aplicate de el în fapt au fost și unele care se dovedeau atunci necesare.

Această posibilă dramatică înfruntare ar fi putut avea loc dacă împăratul respectiv n-ar fi domnit atât de puțin.

Măsurile dure luate de împărat contra creștinilor erau ca răspuns, după cum informează istoricii antici (nu autorii creștini), la unele acte violente ale acestora care se puseseră pe dărâmat statui de zei și idoli.

Prin Edictul din 362, Iulian interzice creștinilor până și accesul la scrierile filosofilor antici, chiar și învățarea acestei filosofii. Și aici trebuie căutată explicația înverșunării sfântului contra fostului său coleg de școală care ajunsese împărat.

Iulian a închis și bisericile, a interzis adunările creștinilor pentru că și aceștia incendiaseră Templul lui Apollo. Alte măsuri aspre i-au atras supranumele cu care a rămas în istorie: a interzis creștinilor de a face armată, pentru că până și unii comandanți începuseră să creadă în *propaganda* creștină despre viața de apoi, schimbarea numelui de creștin în cel de galileean etc.

Istoricul *Eutropius* îl prezintă pe apostat în culori favorabile și transmite că în bătaia de pe Tigr, împăratul ar fi fost asasinat de creștinii înarmați contra lui strecurați în rândurile legiunilor. Nu puțini sunt istoricii care apreciază faptele și măsurile sale ca fiind necesare în unele condiții. În epoca modernă, poeți și creatori de valoare i-au apreciat unele fapte; singură Biserica creștină i-a fost vrăjmașă neîmpăcată, declarându-l apostat, lucrul de înțeleș pentru urgia acelor vremuri.

Asupra celei de-a cincea cuvântări, nu mai stăruim, aceasta intitulându-se „Despre Sfântul Duh”, deci fiind consacrată aceleiași problematici ca și cea de-a patra cuvântare.

Între alte genuri de cuvântări (necrologice, panegirice etc.), le amintim pe cele de înfierare, două invective de fapt, discursuri vitriolante împotriva lui Iulian Apostatul, *Lingua aurea*, fostul său coleg de școală filosofică, la Atena, discursuri din 363 după moartea împăratului, care discursuri, pare-se, n-au fost aduse la cunoștința publicului larg.

Iulian Apostatul a voit ca prin măsuri politice radicale și persecuții drastice să înfrângă, să lichideze toate avantajele și binefacerile pe care Biserica creștină le dobândise prin decretele imperiale date de antecesorii săi.

Demn de menționat este faptul că Sfântul Grigorie s-a dovedit a fi și o fire sensibilă, delicată, receptivă la suferințele produse de întâmplările dureroase ale vieții oamenilor, o fire plină de compasiune și deplină omenie față de cei ce au avut a îndura tristețile și loviturile soartei vrăjmașe și pizmașe. Aceasta reiese fără putință de tăgadă din poeziile sale pătrunse și de un profund fior liric. Poezia sa lirică se deosebește de cea a poeților antici însă nu întru totul, se deosebește mai mult din punct de vedere al temeiurilor filosofico-teologice și religioase. Astfel, poetul teolog crede că orice act de cunoaștere, orice sentiment de iubire, bucurie, suferință, dacă nu este însoțit de credința în Dumnezeu, de iubirea *nebună*, fără opreliște, pentru Hristos generează plictis, tulburare și dezgust. Un critic de artă al zilelor noastre ar putea zice, pentru acest motiv, că această poezie este una cu tendință. În realitate, Sfântul Grigorie Teologul a intuit imensa putere educativă a artei în genere, a poeziei în particular, atât

din punct de vedere religios, cât și moral. De aceea el căuta să valorifice imensul potențial paideic al poeziei religioase în slujba credinței ortodoxe. Talentul său artistic de creator pe terenul muzelor este pus sub semnul acestui mic crez în vederea formării și cultivării unui nou tip de om, omul creștin, superior celui antic, în vederea educării mai ales a tinerilor, bărbaților, oamenilor vârstnici, femeilor, copiilor, fără deosebire. Era animat de credința fierbinte că propagarea dogmelor creștine prin mijlocirea imaginilor poetice este chiar mai eficientă decât prin intermediul cuvântărilor și al discursurilor artei retorice. Problema dacă retorica este artă sau știință i-a preocupat pe marii teoreticieni, oratori și filosofi ai Antichității. Această problemă nu intră în economia lucrării noastre. Ce a devenit retorica la sfârșitul Antichității, în primele secole ale erii creștine și mai ales în Evul Mediu merită o tratare aparte. În acest context menționăm doar că cei care consideră că autorii creștini i-au sterilizat puterea de înrâurire sunt într-o gravă eroare. Creația Sfântului Ioan Gură de Aur (*Lingua aurea*) infirmă astfel de păreri preconcepute. Autorii creștini nu au făcut altceva cu retorica greco-romană decât să o pună în slujba religiei. A susține altceva în această privință poate însemna negarea artei religioase în genere, muzică, pictură, arhitectură, ceea ce este absurd.

Ceea ce stârnise reacția violentă a creștinilor, a Sfântului Grigorie Teologul mai ales, contra lui Iulian Apostatul, fusese și decretul prin care acesta interzicea creștinilor să frecventeze școlile grecești, pe motiv că aceștia, prin „prostia și bătăria lor”¹, le-ar murdări și altera frumusețea învățăturii. Din acest motiv, tonul vitriolant al cuvântărilor de înfierare mi se pare expresia unei răfuiei personale între cei doi colegi de școală, unul ajuns împărat, altul episcop, mai ales când teologul îl somează pe celălalt să răspundă dacă numai el este cel care a creat filosofia greacă, limba și întreaga cultură elenistă. Răspunsul împăratului nu se cunoaște, nici nu se știe dacă a răspuns prin vorbe, decât doar prin faptele sale din care se poate desprinde indirect un atare răspuns - Iulian Apostatul s-a crezut în drept de a fi un ultim apărător al vechii culturi, apărător care însă și-a găsit adversari pe măsură.

Poeziile Sfântului Grigorie Teologul însumează aproximativ 18000 de versuri, reprezintă o valoroasă creație artistică înfăptuită aproape un deceniu, între 382-390, având ca tematică principalele motive ale învățăturii creștine: creația lumii, a omului, firea, esența sufletului, problematica Sfintei Treimi, Întruparea (chenoza), neuitându-i în această privință pe anomeii cei de neiertat chiar și în versurile sale poetice. Această creație poetică profundă, proprie unui suflet cu adevărat animat de iubirea de Dumnezeu și de oameni înregistrează și un profund pesimism, generat de faptele vieții reale, cum că lumea creată de Dumnezeu atotbun este totuși o „vale a plângerii” plină de răutate, ură, violență, sălbăcie, încât chiar și viața în tovărășia fiarelor pădurii este de preferat celei printre oameni.

Din unele poezii transpare totuși încrederea în puterea credinței divine ca *pharmakos*, ca leac al durerii și suferinței; să înțelegem, așadar, că pesimismul,

1. Vezi Anton I. Adămuț, *op. cit.*, p. 281, n.6.

tristețea, mâhnirea și durerea, sunt rele rezervate necreștinilor, celor fără Dumnezeu, ereticilor de felul, Apostatului, și nestorienilor?! Deși răspunsul la această întrebare pare a fi afirmativ, noi nu-l împărtășim fără rezerva critică cuvenită, deoarece caracterul poeziilor sale ar fi uneori tendențios. Din poezii precum: „Despre nimicnicia vieții din afară”, „Despre natura omenească”, „Despre căile vieții”, „Dialog cu lumea”, poezii sugestive prin înseși titlurile lor, transpare același spirit dialectic propriu gândirii sale teologice de ansamblu, simțirea, sensibilitatea, imagistica creației poetice neputând fi dissociate de concepția sa creștină asupra lumii și vieții. Lumea este asemuită unui imens tăvălug care duce cu forța (probabil ecouri ale stoicismului), târâie și strivește pe cei care i se împotrivesc, astfel că imaginea de „fixitate mișcătoare” este poate cea mai sugestivă pentru a ilustra ideea implacabilei devenirii a cărei schimbări sunt dinainte fixate și prestabilite. Imaginea lumii ca o uriașă roată care, deși se învârtă, stă, totuși, pe loc, stă pe loc și iar nu stă, este de tot sugestivă pentru facerea și des-facerea simultană a tot ce a creat Dumnezeu; chiar și oamenii creați după chip și asemănare îi par totuși asemeni unor viermi (θαμῆλοι) de pământ, probabil că în primul rând păgânii și ereticii. Unele poezii sunt chiar de inspirație heraclitică, bineînțeles un Heraclit cernut și discernut prin filiera noii învățături, astfel:

„Exist; ce este aceasta? o parte din mine a și trecut,
Altceva simt în momentul de față, voi fi altceva în viitor, de voi fi,
Nimic nu este sigur; eu însumi nu sunt decât unda fluviului tulbure,
Undă ce curge etern niciodată având vreo oprire”¹.

Trebuie bineînțeles să reținem că partea caducă, trecătoare din noi nu poate fi decât trupul (care nici acesta nu este cu totul și cu totul astfel dacă ținem seama de învierea trupurilor), deoarece sufletul este nemuritor, în caz contrar, poetul îl contrazice pe episcop și mai ales pe teolog. Poate chiar și sufletele vicioase, concupiscibile și pofticioase care nu au credința în Dumnezeu și Fiul Său, să fie trecătoare, nevrând să fie fii ai lui Dumnezeu, să aibă avere de fiu(i), cum am spus mai sus.

Omul este vierme al pământului, ceea ce va spune peste secole și Blaise Pascal, spumă, pulbere și cu astea toate, asupra lui se năpustesc și tot felul de nenorociri: boală, foamete, moarte violentă și nedreaptă, asuprirea mai marilor lumii asupra popoarelor mici, a mai marilor zilei asupra propriilor supuși.

Pesimismul gregorian are note nu doar acute, ci chiar greu de acordat crezului său creștin, căci teologul este lăsat în umbră de poetul care, se pare, că nu este mulțumit cu răspunsul la chinuitoarea și următoarea dramatică întrebare: de ce în această lume relele, nedreptatea și suferințele de tot felul se abat de-a valma asupra celor buni ca și asupra celor răi, fără deosebire. Pare-se că

1. Pr. Prof. Dr. I. G. Coman, *Tristețea poeziei lirice a Sf. Grigorie de Nazianz*, ed. Institutului Român de Bizantinologie, Buc., 1938, p. 31, n.6.

spusele Cărții despre încercarea divină a tăriei neabătute a credinței nu satisface pe deplin, aceasta fiind ea însăși o *nedreptate* greu de acceptat, chiar și de cei dreptcredincioși. Poetul suspină copleșit de slăbiciunea neputinței de a înțelege taina legăturii trup-suflet astfel: „Toți suntem oase uscate, putrede și goale”¹. De ce au fost împreunate cele ce sunt diferite, trupul și sufletul, unul fiind ca piatra altul ca fulgul, întrebare ce se resimte, după părerea noastră de ecouri din *Enneadele* plotiniene. Sfântul-poet este nu doar descumpănit, ci de-a dreptul uluit de răutatea înfricoșătoare a oamenilor. Astfel,

„Mult aş dori ca să zbor de-a oamenilor viaţă să scap
şi ntr-un pustiu sălaşul să-mi fac!
cu fiarele să trăiesc, că ele-s mai bune ca noi”².

El este de părere că o viaţă într-o atare junglă socială, oricât de scurtă ar fi, este totuși, prea lungă prin nenorocirile ce trebuie suportate și care se adună zi de zi.

„Sunt sătul de toate cele prezente
De bogăție de sărăcie, de lucruri plăcute și neplăcute
De glorie și onoare, dușman și de prieteni”³.

Se pare că nu este vorba doar de pesimismul, scepticismul și melancolia unui suflet care a gustat din toate cele ce poate trăi în viață, bune și rele, ci despre un acut dezgust survenit în urma unei prea pline experiențe de viață, de amare deziluzii, ce-l copleșesc pe cel blazat, care a aflat deja că nu mai are ce aștepta nou de la viață.

Dilema poetului-teolog se arată încă și mai acută astfel:

„Dacă, o, Hristoase al meu, eu nu-s nimic, de ce m-ai creat?
Dacă îți sunt prețios, atunci de ce sunt lovit de atâtea dureri?”⁴

Din cele aproape 250 de scrisori care vin în completarea operei sale, unii experți au conchis că el este unul din cei mai mari predicatori și oratori ai secolului al IV-lea⁵.

În afară de faptul că Sfântul Ioan Gură de Aur este considerat astfel, menționăm faptul că, cel puțin în teoria retorică antică (mai ales Cicero, Quintilian) orator desăvârșit nu este totuna cu predicator⁶. Sfântul Grigorie de Nazianz este cel la care „găsim și cea mai lapidară concepție a esenței mistice a creștinismului”⁷.

1. *Ibidem*, p. 27, n. 7.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, n. 9.

4. *Ibidem*, p. 36, n. 11.

5. Anton Adămuț, *op. cit.*, nota 12, p. 283.

6. După cum am mai spus problema artei/științei, oratoriei/retorice, elocvenței nu intră în iconomia lucrării noastre.

7. I. G. Savin, „Alte momente de la Dionisie până la Grigorie Palama”, în vol. *Ascetică și mistică ortodoxă*, tiparul Tipografiei eparhiale, Sibiu, 1996, p. 156.

După opinia noastră, Sfântul Grigorie Teologul poate mai mult decât alți Sfinți Părinți ai Răsăritului, dar alături de ceilalți Părinți Capadocieni a transfigurat distincția platoniciano-aristotelică, esență-existență în cheie creștină ca fire-lucrare a lui Iisus în cadrul argumentării generale despre dogma Sfintei Treimi, dogmă ce trebuie cu orice preț apărută contra detractorilor mai sus amintiți.

Meritul său este de a fi reușit mai mult decât alții de a reda prin concepte filosofice cu precădere de proveniență platoniciană-aristotelică și întrucâtva neoplatoniciană.

Astfel de încercări n-au fost singulare în istoria ideilor filosofico-religioase, una dintre acestea fiind a lui Malebranche care, la sfârșitul secolului al XVII-lea în *Méditation Chrétienne* încearcă acomodarea filosofiei raționaliste a lui René Descartes cu spiritul teologiei creștine.

Bibliografie

Dicționare și enciclopedii

- *Dicționarul Explicativ al Limbii Române*, conducătorii lucrării, Ion Coteanu, Luiza Seche, Mircea Seche, Editura Academiei RSR, București, 1975.
- *Dicționar latin-român*, ediția a II-a, îmbunătățită și adăugită de Gh. Guțu, Editura Științifică, București, 1969.
- *Dicționarul latin-român complet lucrat după cei mai buni lexicografi ca: Breale Buicerat, Muhmann etc.*, Ediția a VI-a, Editura Viața Românească, Societatea Anonimă Iași, 1930, de Ioan Nădejde și Amalia Nădejde Gesticone.
- *Dicționar grec – român cu o prefață de D. Russo*, 1935, întocmit de Hector Sarafadi.
- *Istoria lumii în date*, elaborată de un colectiv sub conducerea acad. Prof. Andrei Oțetea, Editura Enciclopedică Română, București, 1969.
- *Enciclopedia civilizației romane*, coordonator științific, prof. univ. dr. doc. Dumitru Tudor, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982.

Cărți și studii

- Aristotel, *Retorica*, ediție bilingvă, traducere, studiu introductiv și index de Maria Cristina Andrieș, note și comentarii de Ștefan Sebastian Maftei, Editura IRI, București, 2004.
- Adămuț, I. Anton, vol. I, *Literatură și Filosofie creștină - secolele I-VIII*, Editura Fides, Iași, 1997.
- Achimescu, Nicolae, *Istoria și Filosofia religiei la popoarele antice*, ETP, Tehnopress, Iași, Ediția a II-a.
- Alexianu, Marius, *Epistola lui Apollonios din Tiana către regele sciților*, în vol. *Antichitatea și Moștenirea ei spirituală – Actele Sesiunii de Comunicări ale Societății de Studii Clasice din RSR*, 30 mai – 1 iunie 1980, p. 275-276, Rezumat.
- Behr, Edward, *O Americă înfricoșătoare*, traducerea din franceză de Doina Jelea Despois, Editura Humanitas, București.

- Coman, I. G., *Scriitori bisericești din epoca străromână*, București, 1979.
- Cogass – Ursachi, A., *Rezistența ideii de Roma aeterna în antichitatea creștină*, în vol. *Antichitatea și Moștenirea ei spirituală – Actele Sesiunii de Comunicări ale Societății de Studii Clasice din RSR*, 30 mai – 1 iunie 1980.
- Coplestain, Frederick, *Istoria Filosofiei*, I, *Grecia și Roma*, Studiu introductiv de Anton Adămuț, traducere de Ștefan Dominic Georgescu și Dragoș Roșca, Editura ALL, 2008.
- Dură, Nicolae, V., *Episcopul Romei și statutul său canonic*, în rev. *Ortodoxia*, anul LVIII (2007), nr. 1-3, ianuarie-iunie, București.
- Droysen, I. G., *Histoire de l'Hellenism*, Ernest le Roux, 1883.
- Fischer, I., *Din problematica împrumuturilor grecești în latină*, în vol. *Antichitatea și Moștenirea ei spirituală – Actele Sesiunii de Comunicări ale Societății de Studii Clasice din RSR*, 30 mai – 1 iunie 1980, Rezumat.
- Hanga, Vladimir, *Alexandru cel Mare*, Editura Albatros, București, 1974.
- Husar, Alexandru, *Anti-Gog*, Editura Agora, Iași, 1997.
- Iliescu, VR., *Observații despre romanitatea dunăreană în jurul anului 600 e.n.*, în vol. *Antichitatea și Moștenirea ei spirituală – Actele Sesiunii de Comunicări ale Societății de Studii Clasice din RSR*, 30 mai – 1 iunie 1980.
- Jacotă, V., *Viața în provincia Cilicia oglindită scrierile lui Cicero*, în vol. *Antichitatea și Moștenirea ei spirituală – Actele Sesiunii de Comunicări ale Societății de Studii Clasice din RSR*, 30 mai – 1 iunie 1980.
- Lăcătușu, Ana, *Latinii despre bizantini*, în Anuarul Colegiului Național de Informatică Piatra Neamț, n. 3, 2006.
- Lucia, Iorga, *De la ateism la sfințenie*, Editura Elena, București, 2007.
- Marin Constantin, *Filosofia antică*, în vol. *Învățământ la distanță*, Editura Universității „Al. I. Cuza” din Iași, 2003.
- Marin Constantin, *Emanatism, Întrupare, Trinitate*, în vol. *Secolul XX – Orizonturi umaniste*, Editura Universității „Ștefan cel Mare” din Suceava, 2004.
- Mommsen, Theodor, *Istoria Romană*, I și IV: vol. I: Cuvânt înainte de academician Emil Condurache, traducere de Joachim Nicolaus, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987; vol. IV: Cuvânt înainte de Zoe Petre, traducere de Joachim Nicolaus, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1991.
- Petcu, Liviu, *Părinții Bisericii – Învățătorii noștri. Antologie patristică tematică*, alcătuită și prezentată de diac. drd. Liviu Petcu, vol. I, tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, IBMBOR, București, 2009.
- Pietkowski, Adelina, *Istoria epocii elenistice*, Editura Albatros, 1996.
- Stăniloae, Dumitru, *Filocalia românească* (traducere), vol. VII, Editura IBMBO, București, 1977.
- Stăniloae, Dumitru, *Natură și har în teologia bizantină*, în rev. *Ortodoxia*, anul XXXVI (1978), n. 3.
- Semen, Petru, *Reconcilierea după cărțile Scripturii vechi testamentare*, în rev. *Teologie și Viață*, Serie Nouă – Anul IV (LXX), nr. 14, ianuarie – aprilie, 1994.
- Stoica Ion, Bute, Sorin, *Existența, sensul și importanța conlucrării religiilor la începutul Mileniului al III-lea în contextul extinderii Uniunii Europene*, în revista *Ortodoxia*, anul VIII (2007), nr. 1-3, ianuarie-iunie.

MARIUS TELEA

Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni

Actul zidirii omului are o valoare cosmică, dar descoperă în același timp o nouă fază în viața lumii. Faptul că omul recapitulează în sine elementele și valorile universului îl situează pe o poziție de culme, dar prin acest lucru el încă nu-și dezvăluie propria sa demnitate. Creația se realizează astfel după o ordine și după un sens, care privesc apariția omului în ziua a șasea, adică în ultima zi a creației.¹

Vorbind despre om ne vom referi la natura acestuia ca rădăcină a activității sale și bază a întregii sale vieți. Natura omului este ceea ce îl constituie pe el, adică esența lui fundamentală și mai ales puterile și proprietățile sale de acțiune. Această natură, are în concepția Sfântului Vasile cel Mare, un statut ontologic special. Lucrurile din lumea aceasta sunt create după anumite „idei” ale Înțelepciunii divine și în acest sens se poate spune că ele sunt raze ale Rațiunii supreme. În timp ce toate celelalte creaturi aparțin fie lumii spirituale, fie celei materiale, omul fiind coroana creației, împărtășește și unește în sine atât lumea inteligibilă cât și cea sensibilă întrucât el constă și din trup și din suflet sau rațiune, este punctul de întâlnire al spiritului cu materia. În virtutea dublei sale naturi, omul aparține și lumii mai înalte a inteligibilului și lumii mai de jos a fenomenalului. Din cauza trupului său care a fost luat din țărână, omul este legat de pământ, în timp ce din cauza sufletului său, care este suflarea lui Dumnezeu Însuși, el este legat de lumea invizibilă, spirituală și privește spre ceruri.² În sinteza acestor două elemente opuse – muritor și nemuritor, trecător și netrecător – se află adevărata natură

1. Pr. prof. dr. Ilie Moldovan, „Natura și harul în gândirea teologică a Sfântului Vasile cel Mare”, *Ortodoxia*, anul XXXI, 1979, nr. 1 (ianuarie - martie), p. 77.

2. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, IX, P. G. 39, col. 117 D - 120 A, *Omilii la Psalmi*, XXXII, 6 și LXIV, 5, P. G. 32, col. 337 D și 492 C, Cf., *Comentariu la Isaia*, I, 13, P. G. 30, col. 140 A. Aceeași idee este exprimată de Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea* 2. 22, P. G. 36, col. 6 și *Cuvântarea* 45 (*la Sfintele Paști*), P. G. 35, col. 401; Idem, *Elogiul Sfântului Vasile*, P. G. 35, col. 785.

a omului¹, explică Sfântul Vasile cel Mare, repetând același lucru în Omilia „Ia aminte la tine însuși”.²

Din cauza acestei duble naturi,³ poziția omului este unică în lume, căci din cauza părții spirituale a naturii umane el posedă capacitatea de a atinge starea îngerilor, în timp ce prin trupul său care este instrumentul judecății și al rațiunii, el domină lumea vizibilă⁴ și o pune sub controlul și autoritatea sa. De aceea demnitatea și excelența omului se datorează nu doar sufletului ci și trupului, deoarece amândouă sunt create de Dumnezeu și amândouă sunt necesare pentru perfecționarea și destinul omului. Din acest motiv, în ciuda puternicelor diferențe naturale, există între ele o strânsă legătură, afecțiune și colaborare. Sufletul dă viață trupului și prin unirea tuturor părților sale în comuniune și cooperare îi dă tărie și putere, în timp ce pe de altă parte trupul împărtășește sentimentele și senzațiile sufletului.⁵ Esența trupului este compusă și materială potrivit originii sale, în timp ce esența sufletului este simplă, spirituală, de neînțeles, invizibilă, și se manifestă prin acțiunile trupului. Sufletul, din cauza originii sale și a afinității cu Dumnezeu este un fel de manifestare a lui Dumnezeu și chiar putem spune că este ca o oglindă care, atunci când este pură și lipsită de patimi reflectă pe Dumnezeu Însuși.⁶ Sufletul, ca suflarea și chipul lui Dumnezeu, este imaterial și nu poate fi limitat în spațiu dar, totuși, prin alăturarea într-un mod supranatural cu trupul material, devine „ἐν τοῦ”.⁷ Sufletul este, de asemenea, dincolo de culoare, formă, vedere și alte elemente corporale, fiind cunoscut prin energiile sale.⁸ Astfel, pe temeiul naturii sale spirituale sufletul este întru totul superior trupului,⁹ iar ca chip al

1. Idem, *Omilia „Să nu ne atașăm celor materiale”*, P. G. 31, col. 594 A. Aceeași idee apare și la ceilalți doi Capadocieni. A se vedea Sfântul Grigorie de Nyssa, *Contra lui Apolinarie*, ed. F. Müller, Leiden, 1958, p. 133-134; *Despre crearea omului*, cap. XVI, P. G. 44, col. 133 B, 181 B; *Marele cuvânt catehetic*, cap. VI, P. G. 45 col. 24 B, și Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea apologetică*, II, P. G. 35, col. 481, *Cuvântarea* 32. 19 și 38. 2, P. G. 36, col 184 C și 321 C.
2. Idem, *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuși”*, III, P. G. 31, col. 204 B. A se vedea, de asemenea, *Omilii la Psalmi*, XXXII, 6, P. G. 29, col. 337 D. Totuși sunt și unele texte în care Sfântul Vasile identifică omul cu sufletul său, Cf. *Omilii la Psalmi*, XXXIII, 13, P. G. 29, col. 156 D. Se poate observa aici influența platonice și neoplatonice asupra Sfântului Vasile cel Mare.
3. Sfântul Vasile cel Mare, pentru a sublinia dualitatea naturii umane reiterează distincția paulină dintre εἶς și ἕξ în om, Cf. *Omilii la Psalmi*, XLIV, 11, P. G. 29, col. 412 B; *Omilia a IX-a „Că Dumnezeu nu este autorul răului”*, P. G. 31, col. 337 B; *Epistola 197, către Ambrozie, episcopul Mediolanului*, P. G. 32, col. 709 B.
4. Idem, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte la tine însuși”*, VI, P. G. 31, col. 212 BC.
5. Idem, VII, P. G. 31, col. 216 B. Pentru aceeași idee vezi Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului*, cap. XII, P. G. 44, col. 157 BC.
6. Idem, *Omilii la Psalmi*, XLV, 8, P. G. 29, col. 429 C. Comparația sufletului cu o pură oglindă reflectând pe Dumnezeu este o idee platonice care a fost preluată și discutată pe larg de Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 44 ABC, 89 C, *Despre crearea omului*, cap. XII, P. G. 44, col. 161 C; *Despre feciorie*, cap. XI, P. G. 46, col. 386 BC.
7. Idem, *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuși”*, VII, P. G. 31, col. 216 A.
8. *Ibidem*.
9. *Ibidem*, III, col. 204 BC, *Omilii la Psalmi*, XLVIII, 3, P. G. 29, col. 137 C.

lui Dumnezeu stăpânește asupra trupului material care se află la dispoziția sufletului.¹

Sfântul Vasile cel Mare în nici un caz nu urmează pe Origen în teoria lui asupra preexistenței sufletului, și acceptă în cea mai literară manieră posibilă că acesta a fost suflat în nările lui Adam de Dumnezeu Însuși, potrivit relatării din cartea Genezei.² Pe această bază, discutând despre originea rațiunii umane care este legată de sufletul uman, Sfântul Vasile stabilește clar că omul ca entitate psihosomatică a fost creat în timp și, desigur, după crearea și completarea universului.³

Se poate observa foarte limpede că problema origini sufletelor descendenților lui Adam nu este discutată deloc de Sfântul Vasile cel Mare. Remarcile sale sunt generale și insuficiente. Astfel, el admite că Dumnezeu este adevăratul Tată al tuturor oamenilor în timp ce părinții joacă rolul de instrument pentru procrearea copiilor⁴ și, de asemenea, că Dumnezeu Însuși este creatorul inimii umane, pe care Sfântul Vasile o identifică cu sufletul.⁵ În același timp, activitatea și grija providențială a lui Dumnezeu sunt exercitate tocmai din momentul conceperii omului.⁶ Pe de altă parte, el accentuează tot mai mult legătura existentă între Adam și descendenții lui și, în special, transmiterea unui fel de păcat,⁷ care ar implica o relație specială a sufletului lui Adam cu sufletelor descendenților săi. Totuși, nici una dintre aceste remarci nu poate fi acceptată ca o indicare a „creaționismului” sau „traducianismului”.

Privitor la părțile sufletului, Sfântul Vasile cel Mare urmează împărțirea tripartită platonice,⁸ adică raționalul (logistikón), sensibilul (οὐμικόν) și instinctualul (ἐπὶ θυμικόν). Raționalul pe care Sfântul Vasile cel Mare îl mai numește νοῦς sau πνευματικόν sau λόγος este partea cea mai importantă și în același timp partea conducătoare a sufletului⁹ și chiar a întregii ființe

1. Idem, *Omilia la Psalmi*, LXI, 2, P. G. 29, col. 472 AB. Ideea că sufletul este stăpânul, iar trupul executantul își are originea la Platon, *Phèdre*, 79c 8, traduction et notes par E. Chambry, Paris, Flammarion, 1964, p. 96 și ARISTOTE, *L'ethique à Nicomaque*, 1161a 35, traduction, preface et notes par J. Voilquin, Paris, Flammarion, 1965, p. 134. Ea a fost preluată de Sfinți Părinți ca: Atenagora Atenianul, *Despre învierea morților*, XII, P. G. 6, col. 1000 A; Sfântul Irineu al Lyonului, *Contra ereziilor*, II, 33, 3, P. G. 7, col. 832 B; Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea apologetică*, II, 17, P. G. 35, col. 428 A.
2. Idem, *Omilia la Psalmi*, XLVII, 7, P. G. 29, col. 449 C.
3. Idem, *Omilia a XVI-a la cuvintele: „La început era Cuvântul,”* III, P. G. 31, col. 477 A.
4. Idem, *Omilia „Să nu ne atașăm celor materiale,”* X, P. G. 31, col. 560 B; *Contra lui Eunomiu*, II, 8, P. G. 29, col. 624 AB.
5. Idem, *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuți,”* I, P. G. 31, col. 200 B.
6. Idem, *Omilia „Să nu ne atașăm celor materiale,”* V, P. G. 31, col. 549 A.
7. Idem, *Omilia la Psalmi*, XXXII, 4, P. G. 29, col. 332 C; *Omilia a VIII-a „La vreme de foamete și secetă,”* VII, P. G. 31, col. 324 C; *Învățăături morale*, XXIII, P. G. 31, col. 741 C.
8. Platon, *Timé* 69 D, 90 D, traduction et notes par E. Chambry, Paris, Flammarion, 1969, p. 57, 109; *Phèdre* 426 A, traduction et notes par E. Chambry, Paris, Flammarion, 1964, p. 184-185; *République*, IV 435e-436a, 440c-441d, introduction, traduction et notes par L. Baccon, Paris, Flammarion, 1966, p. 233-235, 241-243.
9. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuți,”* VII, P. G. 31, col. 213 C.

umane.¹ Pe baza acestei facultăți a sufletului omul dobândește rațiunea,² capacitatea de a judeca și de a recunoaște binele și adevărul³ și chiar de a ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu atât cât este posibil și necesar omului.⁴ Dar pentru a se învrednici de toate aceste, τὸ λογιστικόν sau νοῦς trebuie să fie eliberat de păcate și de patimi.⁵

Poziția conducătoare a raționalului este exprimată de Sfântul Vasile cel Mare prin imaginile platonice⁶ ale κυβερνήτης⁷ și ἄπρεος sau πνίοχος.⁸ El își îndeamnă ascultătorii să păstreze poziția dominantă a νοῦς-ului și să supună „sensibilul” și „instinctualul” dominării și călăuzirii sale.⁹ Totuși, nici celelalte părți ale sufletului, în ciuda faptului că aparțin părții „de jos” și ὄλογον-ului, nu sunt fără valoare. Dimpotrivă, ele au un rol foarte important, să ajute omul să dobândească virtutea și destinul său.¹⁰

Sfântul Vasile cel Mare, sub influența lui Platon, după cum a arătat E. Amand de Mendieta,¹¹ în acord cu gândirea sa antropologică puternic ascetică, este în principal critic față de trup și vorbește despre el în termeni de „închisoare” și „încătușare” a sufletului.¹² El scoate în evidență tot mai mult că atenția trebuie să rămână concentrată asupra sufletului,¹³ care singur este nemuritor, fiind chipul lui Dumnezeu, iar necesitățile și adevărata existență a trupului trebuie să fie considerată și recunoscută doar când este absolut necesar.¹⁴ Pe de altă parte, Sfântul Vasile cel Mare, urmând învățătura paulină

1. Idem, *Omilia a XXII-a, către tineri cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor elini*, IX, P. G. 31, col. 584 BC; *Ibidem*, VII, P. G. 31, col. 576 C; *Omilia a XII-a la începutul proverbelor*, XV, P. G. 31, col. 317 AB.
2. Idem, *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuși”*, P. G. 31, col. 212 B; *Omilia a VIII-a „La vreme de foamete și secetă,”* V, P. G. 31, col. 317 AB.
3. Idem, *Omilia a IV-a despre mulțumire*, II, P. G. 31, col. 221 CD - 224 B; *Omilia a IX-a „Că Dumnezeu nu este autorul relelor,”* VI, P. G. 31, col. 344 BC.
4. Idem, *Epistola 233, la întrebarea lui Amfilohiu*, I - II, P. G. 32, col. 865 A - C; *Despre mulțumire*, II, P. G. 31, col. 221 CD - 224 A; *Omiliile la Psalmi*, XXXII, 3, P. G. 29, col. 329 B.
5. Idem, *Omiliile la Psalmi*, XXIX, 5, P. G. 29, col. 317 B Cf. *Omiliile la Hexaimeron*, I, P. G. 29, col. 4 A.
6. Platon, *Phèdre*, 426 AB, în ed. cit., p. 185 - 186.
7. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XXI-a, către tineri cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor elini*, VII, P. G. 31, col. 577 B; *Omilia a XII-a, la începutul proverbelor*, XV, P. G. 31, col. 420 AB.
8. *Ibidem*, VII, col. 577 BC; IX, col. 584 BC; *Omilia a X-a împotriva celor ce se mânie*, V, P. G. 31, col. 365 AB.
9. Idem, *Omilia a X-a, împotriva celor ce se mânie*, V, P. G. 31, col. 365 AD; *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuși,”* VII, P. G. 31, col. 213 CD.
10. Idem, *Omilia a X-a, împotriva celor ce se mânie*, V, P. G. 31, col. 365 AD.
11. E. Amand de Mendieta, *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Paris, 1925, p. 66 - 69.
12. Sfântul Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi*, XXIX, 6, P. G. 29, col. 320 BC; *Cuvânt către tineri asupra felului de a citi cu folos cărțile păgânilor*, IX, P. G. 31, col. 581 A.
13. Idem, *Omilia a III-a, la cuvintele: „Ia aminte la tine însuși,”* III, P. G. 31, col. 204 BC; *Omilia „Să nu ne atașăm celor materiale,”* VI, P. G. 31, col. 549 CD.
14. Idem, *Omilia „Să nu ne atașăm de cele materiale,”* VI, P. G. 31, col. 549 CD - 552 A. A se vedea, de asemenea, Idem, *Omilia a XXII-a către tineri, cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni*, IX, P. G. 31, col. 581 A.

asupra păcătoșeniei trupului și subliniind opoziția lui față de suflet sau spirit,¹ nu doar condamnă orice senzualitate (πολυσαρκία) și bună înfățișare (εὐγοία),² ci în repetate rânduri avertizează pe enoriașii săi că preocuparea excesivă față de trup îl poate face un mare inamic al sufletului.³ Cu toate acestea, deși Sfântul Vasile pune accentul pe valoarea și supremația sufletului, în ciuda orientării sale puternic ascetice el în nici un caz nu condamnă trupul și evită orice formă de dualism radical în antropologia lui, așa cum a făcut Platon,⁴ și chiar mai mult neoplatonicii. Trupul, în opinia Sfântului Vasile cel Mare este, în ciuda inferiorității sale, produsul mâinilor divine și este, de aceea, bun și folositor. Ca și ὄχημα și κατοικητήριον, sufletul are menirea de a împlini valoarea omului care depinde însă și de structura sa trupească. Structura și natura trupului poartă mărturia înțelepciunii lui Dumnezeu căci prin el și în special prin lucrarea și perfecțiunea diferitelor sale organe se manifestă iubirea și providența divină.⁵ Pe de altă parte, poziția sa verticală simbolizează demnitatea omului, dar și destinul și scopul său divin.⁶ De aceea, grija și protecția corpului sunt necesare într-o anumită măsură și doar o preocupare excesivă care ar deveni un impediment pentru suflet, trebuie evitată.⁷

Amintind alcătuirea minunată și funcționarea diferitelor organe, obiect al cercetării științifice medicale, Sfântul Vasile zice: „Nu disprețui minunea care este în tine”.⁸ Descriind măreția trupului omenesc, Sfântul Vasile cel Mare se dovedește moștenitorul celei mai autentice tradiții patristice. Spre deosebire de o concepție larg răspândită în mediile filosofice ale antichității, după care trupul era blamat din pricina materialității, vulnerabilității și finitudinii sale, și în opoziție cu negarea gnostică a trupului, autori patristici ca Tertulian, Lactanțiu, ș.a., contribuie la impunerea unei perspective cu totul noi. Mai ales Lactanțiu, în lucrarea sa „Despre creația divină”, descrie pe larg frumusețea trupului omenesc, ținuta sa verticală, vorbește cu admirație despre alcătuirea ochilor, cu genele și sprâncenele, despre structura gurii, liniile feței, etc.,

1. Idem, *Omilia despre post*, I, 9, P. G. 31, col. 180 A; *Ibidem*, II, 3, col. 189 AB; *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte la tine însuți,”* III, P. G. 31, col. 204 CD.
2. Idem, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte la tine însuți,”* III, P. G. 31, col. 204 D.
3. *Ibidem*, III; Cf. *Omilia a XXII-a către tineri, cum pot întrebuința cu folos literatura scriitorilor eleni*, IX, P. G. 31, col. 584 BC; *Omilia „Să nu ne atașăm de cele materiale,”* VI, P. G. 31, col. 552 A.
4. Emmanuel Amand de Mendieta, *op. cit.*, p. 68.
5. Idem, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte la tine însuți,”* VII, P. G. 31, col. 216 C-217 B. Aceeași noțiune este discutată pe larg de Sfântul Grigorie de Nyssa în *Despre crearea omului*, cap. IV, VII, VIII, IX, P. G. 44, col. 143 – 174.
6. *Ibidem*, col. 216 C. Poziția trupului omului ca o indicare a demnității și destinului cereș a fost o idee comună filosofilor și poetilor antici, precum Platon, *Timé* 90 A - B, 91 E, în ed. cit., p. 108 – 109, 112; Aristote, *De partibus animalium* II,10; IV,10. Ca urmare a fost adoptată de Sfinții Părinți ca: Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului*, VIII, P. G. 44, col. 141 - 149 și Lactanțiu, *Despre originea greșelilor*, P. L. 6, col. 261 B.
7. Idem, *Omilia „Să nu ne atașăm celor materiale,”* VI, P. G. 31, col. 552 A.
8. A. Smets, M. van Esbroeck, *Basile de Cesarée, Sur l'origine de l'homme*, II, 12, dans la coll. „Sources Chrétiennes”, tome 160, Paris, Les Éditions du Cerf, 1976, p. 168.

închinând un adevărat imn omului, organicității și frumuseții trupului omenesc.¹

Am putea spune că, în Omilia a II-a a Sfântului Vasile „Despre crearea omului” găsim o adevărată sinteză a acestei concepții înalte despre trup. Eminența acestuia vine, după Sfântul Vasile, din faptul că a fost creat de Dumnezeu printr-un act special. El a modelat trupul, dar nu ca sculptorul care modelează numai înfățișarea exterioară, ci organizând componentele trupului în profunzime, pornind din interior și desfășurând astfel o nepătrunsă știință.² Preluând o idee curentă din filosofia vremii,³ Sfântul Vasile cel Mare afirmă că omul este un microcosmos (μικρός σιακόσμος ἄνθρωπος).⁴ Omul este superior celorlalte viețuitoare prin poziția sa verticală, prin faptul că nu privește în jos, ci spre cerul cu care este înrudit.⁵ Este subliniată apoi frumusețea capului și a feței omenești⁶ și, în special, a ochilor,⁷ a căror minunată structură este descrisă amănunțit.⁸

Sfântul Vasile cel Mare vorbește și despre creșterea trupului, împărțind vârstele omului în săptămâni de ani (*hebdomade*): primele două hebdomade constituie vârsta copilăriei, a treia cea a adolescenței, după care urmează vârsta bărbăției.⁹ Tot în Omilia a II-a Sfântul Vasile cel Mare amintește pe scurt și ideea restaurării trupului, atunci când omul va reveni la vechea lui constituție în raiul eshatologic. Atunci trupul nu va mai fi supus patimilor, ci omul va fi asemenea îngerilor, bucurându-se de intimitatea lui Dumnezeu.¹⁰

Pentru Sfântul Grigorie de Nazianz omul este o ființă dublă constituită din trup și suflet, cele două componente sau aspecte ale omului contrastând între ele.¹¹ „Omul este mic și mare, umil și mândru, muritor și nemuritor, pământesc și divin. O condiție o împărtășește cu lumea de jos, cealaltă cu Dumnezeu, una cu trupul, cealaltă cu spiritul.”¹² Când vorbește despre natura omului, Sfântul

1. O prezentare a acestei descrieri găsim la V.-V. Bîcikov, *Estetica antichității târzii*, traducere din limba rusă de L. Dragomirescu, București, Editura Meridiane, 1984, p. 202 - 207.
2. A. Smets, M. van Esbroeck, *op. cit.*, II, 14, p. 266.
3. Expresia de „microcosmos” aplicată omului apare și la Aristote, *Physique*, 9, 2, 252 b 27, texte établis et traduits par H. Cartiron, Paris, 1926, p. 57, 134-136. Se regăsește și la Sfântul Grigorie de Nyssa, *Cuvântarea* 38. 12, P. G. 36, col. 326 A.
4. Filosofii profani, numindu-l pe om „microcosmos” credeau că-l elogiază, dar în fond nu-l ridicau la demnitatea de stăpân al cosmosului. Sfinții Părinți, în frunte cu Sfântul Grigorie de Nyssa vor preciza că măreția omului nu constă în faptul că este chip al universului, ci în aceea că e creat după chipul lui Dumnezeu; Cf. Ierom. magistr. Nestor Vornicescu, „Învățătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare”, *Studii Teologice*, anul VIII, 1956, nr. 9-10 (septembrie - octombrie), p. 587.
5. A. Smets, M. van Esbroeck, *op. cit.*, II, 15, p. 268.
6. *Ibidem*, II, 16, p. 270.
7. *Ibidem*
8. Această descriere admirativă a ochilor amintește de Lactanțiu, *Despre lucrarea lui Dumnezeu*, VIII, 7 ș. u., P. L. 7, col. 67 B.
9. A. Smets, M. van Esbroeck, *op. cit.*, I, 13, p. 198.
10. *Ibidem*, II, 7, p. 242 -244.
11. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea* 7. 20, P. G. 36, col. 85 C.
12. Idem, *Cuvântarea* 7. 23, P. G. 36, col. 88 D.

Grigorie de Nazianz folosește o varietate de termeni cu înțelesul de aducere împreună, amestecare sau amestec.¹ Omul este un „amestec” (κράμα) sau o „combinație” (μῖξις) de trup și suflet.² El este făcut din pământ împreună cu suflarea lui Dumnezeu,³ conform textului din Geneză 2, 7. Pentru Sfântul Grigorie, sufletul omului este ceva divin și ceresc.⁴ În Cuvântarea 2. 17 el arată că sufletul este „de la Dumnezeu și divin, se împărtășește din noblețea de sus și se îndreaptă spre ea chiar dacă este strâns legat de natura inferioară.” În Poeme dogmatice Sfântul Grigorie de Nazianz exprimă mai clar divinitatea sufletului spunând că „este o bucată ruptă din divinitatea invizibilă”,⁵ iar în Cuvântarea 14. 7 el vorbește despre om ca „o parte din Dumnezeu”.⁶ Aceste formulări par să exprime o înțelegere emanativă, însă Sfântul Grigorie, totuși, gândește clar omul ca fiind creat.

Divinitatea sufletului și originea lui arată destinul omului, căci omul are „o înclinare spre Dumnezeu”,⁷ după expresia Sfântului Grigorie.

Înainte de toate trebuie menționat că acest destin divin privește omul în totalitatea sa, ca o ființă alcătuită din trup și suflet. Chiar dacă Sfântul Grigorie, preluând tradiția platonicească, vorbește despre sufletul omului, care trebuie eliberat de povara și stânjeneala cărnii (σάρξ) pentru a căuta pe Dumnezeu, acesta nu este singurul aspect al cărnii în gândirea ierarhului capadocian. Ținta cerească pe care sufletul o dorește este chiar ținta cărnii.⁸ Cu toate acestea orientarea sufletului spre divinitate, departe de carne, este un motiv puternic în scrierile Sfântului Grigorie de Nazianz,⁹ iar ca limbaj platonice el vorbește despre suflet îndreptându-l spre Dumnezeu pe aripile minții și ale rațiunii.¹⁰ În Cuvântarea 21 el vorbește despre Dumnezeu ca cea mai înaltă dorință a omului: „Astfel Dumnezeu care creează pentru aceia care gândesc și pentru cei care sunt capabili de gândire, este El Însuși cel mai înalt dintre aceștia despre Care se poate gândi, în Care orice dorință își găsește împlinirea, și dincolo de Care în nici un fel nu se poate trece, căci nici măcar cea mai filosofică ori cea mai penetrantă ori curioasă minte nu are sau nu va putea avea ceva mai înalt [ca obiect]. Căci acesta este cel mai extrem dintre lucrurile de dorit și este pentru aceia care ajung [la El] oprindu-se din toate speculațiile.

1. Idem, *Poeme dogmatice* 8. 81, P. G. 36, col. 126 C, *Cuvântarea* 2. 17, 38. 11 și 28. 22, P. G. 36, col. 7 C, 325 C, 228 D. A se vedea, de asemenea, *Cuvântarea* 2. 18, 14. 7 și 18. 3, P. G. 36, col. 17 D, 102 B și 114 A.
2. Termenul de κράμα apare în *Cuvântarea* 14. 7, 27. 7, 28. 3 și 38. 11, P. G. 36, col. 103 A, 221 C, 226 B și 325 A, iar cel de μῖξις în *Cuvântarea* 28. 22 și 38. 11, P. G. 36, col. 229 A și 325 AB.
3. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice* 8. 1, P. G. 36, col. 119 D, Cf. *Poeme dogmatice* 8. 70 și 4. 91, P. G. 36, col. 122 A și 98 D. A se vedea, de asemenea, *Cuvântarea* 38. 11, P. G. 36, col. 325 B.
4. Idem, *Poeme dogmatice* 8. 1, P. G. 36, col. 119 D.
5. *Ibidem*, 8. 72, P. G. 36, col. 142 AB.
6. Idem, *Cuvântarea* 14. 7, P. G. 36, col. 115 D.
7. Idem, *Cuvântarea* 38. 11, P. G. 36, col. 325 B.
8. Idem, *Cuvântarea* 2. 17, 7. 21 și 16. 15, P. G. 36, col. 22 BC, 87 A și 112 D.
9. Idem, *Cuvântarea* 7. 20 și 7. 23, P. G. 36, col. 92 D și 109 D.
10. Idem, *Cuvântarea* 2. 22, 7. 21 și 28. 28, P. G. 36, col. 23 AB, 87 B și 231 C.

Oricine care prin rațiune și contemplație, s-a păstrat departe de materie și de acest vâl sau nor senzual, i s-a permis să fie cu Dumnezeu și să fie amestecat cu cea mai pură lumină până la care poate ajunge natura umană.”¹ În acest pasaj care este unul tipic, Dumnezeu este prezentat drept ținta care este deasupra oricărui lucru, iar acela este preamărit, care s-a abătut pe sine de la materie și carne. Într-un alt text, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește despre înzestrarea „sufletului cu aripi, pentru a-l răpi din lume și să-l dea lui Dumnezeu și să aibă grijă la ceea ce este potrivit cu chipul...”²

În același timp, pentru Sfântul Grigorie de Nazianz omul este o ființă intelectuală, spirituală și rațională (νοερκός λογικός).³ Dacă vorbim despre om ca o ființă intelectuală, accentul nu cade pe abilitatea omului de a cunoaște lumea creată, de a reflecta asupra ei sau de a gândi cu privire la creație, ci pe o cunoaștere despre Dumnezeu, deci pe înțelegerea și experimentarea Lui. Prin caracterul său intelectual și spiritual, omul aparține lumii sau sferei spirituale, „intelectuale”, și chiar are o afinitate pentru ea. În acest caracter al omului, Sfântul Grigorie de Nazianz vede nu doar baza pentru cunoașterea lui Dumnezeu, ci chiar pentru comunicarea lui cu Dumnezeu și posibilitatea lui de a veni „aproape” de Dumnezeu și în contact cu El.⁴ Odată cu dihotomia fundamentală a omului, alcătuit din suflet și trup, Sfântul Grigorie de Nazianz acceptă și trihotomia reprezentată prin trup, suflet și spirit, dar și împărțirea în trup, suflet, spirit și rațiune,⁵ cu toate că terminologia nu este chiar potrivită.

Dintre „părțile” sufletului, spiritul (νοῦς) omului poate fi considerat ca o noțiune mai largă decât cea de rațiune (λόγος) sau intelect.⁶ Spiritul este uneori numit „conducătorul” sau „guvernatorul” omului⁷ și, în general, este gândit ca o „parte” sau „funcție” a sufletului, mai mult sau mai puțin sinonim cu acesta. Ar putea fi înțeles și ca partea sau instrumentul rațional al sufletului,⁸ însă în cazul Sfântului Grigorie de Nazianz folosirea tuturor acestor termeni nu este pe deplin fixată și clară. Rațiunea omului este legată de relația lui cu Dumnezeu și contemplarea și experiența divinului,⁹ pentru care el are o dispoziție anterioară

1. Idem, *Cuvântarea* 21. 1 - 2, P. G. 36, col. 192 CD.

2. Idem, *Cuvântarea* 2. 22, P. G. 36, col. 24 B.

3. Idem. Aici termenul λογικός are un înțeles mai limitat. Termenul de νοερός apare în *Cuvântarea* 38. 11, P. G. 36, col. 325 A și *Poeme dogmatice* 4. 77, P. G. 36, col. 162 B, Cf. *Cuvântarea* 21. 1, P. G. 36, col. 191 D și *Poeme dogmatice* 8. 66, P. G. 36, col. 118 CD. Termenul de λογικός apare în *Cuvântarea* 12. 1, 28. 13, 30. 20 și 32. 9, P. G. 36, col. 131 D, 222 B, 331 C și 336 A.

4. Idem, *Cuvântarea* 21. 1 - 2 și 38. 11, P. G. 36, col. 192 D și 325 C.

5. Împărțirea în trei părți a ființei umane σώμα, ψυχή și νοῦς o găsim în *Cuvântarea* 32. 9, P. G. 36, col. 336 B și *Poeme dogmatice* 10. 2, P. G. 36, col. 126 A, iar cea în patru părți σώμα, ψυχή, νοῦς și λόγος în *Epistola* 101, P. G. 36, col. 184 și *Epistola* 102, P. G. 36, col. 196.

6. Termenul de λόγος apare în *Cuvântarea* 16. 15, 21. 2 și 28. 16, P. G. 36, col. 112 D, 192 D, 233 A.

7. Idem, *Cuvântarea* 38. 7, P. G. 36, col. 322 AB, Cf. *Cuvântarea* 8. 9 și 45. 3, P. G. 36, col. 25 CD și 412 A.

8. Idem, *Cuvântarea* 7. 21, 16. 15, 28. 28 și 37. 11, P. G. 36, col. 86 D, 113 A, 235 D, 334 D. A se vedea, de asemenea, *Cuvântarea* 21. 2, P. G. 36, col. 195 A.

9. Idem, *Cuvântarea* 21. 1, P. G. 36, col. 193 A.

în caracterul său „noetic” (intelectual). De menționat este și faptul că această contemplare a lui Dumnezeu în multe texte este asociată cu un important grad de apropiere de Dumnezeu și comuniune cu El. Astfel, „înțelegerea” lui Dumnezeu în multe texte este exprimată în termeni însemnând „a fi cu”, „a fi în relație cu” sau chiar „a se asocia cu”,¹ expresii ce au un accentuat caracter „personal”. Ca ființă trupească, omul aparține lumii materiale pe care Sfântul Grigorie de Nazianz, după cum am văzut, o opune celei spirituale.²

Trupul este considerat elementul „înjositor”³ în om și prin el omul împărtășește condițiile lumii materiale, coruptă, schimbătoare și instabilă. În majoritatea textelor, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește despre trup și creația materială în maniere destul de diferite adoptând uneori o atitudine pozitivă, alteori negativă. El vorbește despre „...noi care suntem captivi ai pământului, după cum spune proorocul Ieremia, și îmbrăcați în mărginirea acestui trup.”⁴ Uneori Sfântul Grigorie vorbește și într-o manieră pozitivă, ca de exemplu, în Cuvântarea 16. 5, unde afirmă despre creație că este „făcută pentru plăcerea oamenilor”. În general, Sfântul Grigorie consideră trupul ca pe ceva chinuitor și obositor. În Cuvântarea 14, în care tema este iubirea față de cei săraci și necăjiți, într-un text mai lung și într-o manieră contrastantă, Sfântul Grigorie exprimă atitudinea și sentimentele sale amestecate referitoare la trup : „...acest trup supărător, slab și lipsit de credință, cu care nu știu cum am fost unit și nici cum este, și un chip al lui Dumnezeu și amestecat cu noroi, [trupul] care se revoltă când este în bune condiții și se necăjește când războiul este pe seama lui, pe care îl iubesc ca pe un tovarăș, este de departe ca un dușman de care tocmai am scăpat ca de un lanț și totuși e onorat ca unic moștenitor. Mă străduiesc să-l slăbesc și nu știu cum pot să-l folosesc ca pe un colaborator pentru bine, știind pentru ce am fost făcut și că s-ar cuveni să urc spre Dumnezeu prin acțiunile mele.

L-am folosit cumpătat ca un colaborator și nu știu cum aş putea scăpa de răzvrătirea lui sau cum pot să nu cad de la Dumnezeu copleșit de cătușele lui care mă trag în jos și mă țin legat de pământ. Este un inamic neîndurător și un prieten înșelător. Vai acestei uniri (σζιγία) și acestei separații (ἀλλοτριώσις). De ceea ce mă tem tratez cu respect și de ceea ce iubesc mă tem. Înainte de a mă război mă împac cu mine însumi și înainte de a face pace mă pun pe mine însumi în contradicție cu el.”⁵ Trupul aduce necazuri nu doar din cauza bolilor ci și prin orice le-ar putea produce acestuia, iar în aceste condiții apare în om ceva care ar putea fi numit o ordine inversă. Aceasta înseamnă că, sufletul omului nu mai conduce trupul umilit. De aceea, Sfântul Grigorie îndeamnă cititorii săi să urmeze sufletul și nu trupul. În spatele acestei atitudini găsim nu doar înțelegerea sufletului ca fiind de o mai mare valoare decât trupul, ci

1. Idem, *Cuvântarea* 2. 74, 12. 4, 18. 4, 21. 2, 27. 10, 28. 2, 39. 9, 40. 46, P. G. 36, col. 27 A, 108 D, 113 A, 193 A, 205 B, 210 CD, 227 D, 412 A, 424 A.

2. Idem, *Cuvântarea* 7. 23, P. G. 36, col. 89 C.

3. Idem, *Cuvântarea* 2. 17 - 18, 27. 7 și 30. 20, P. G. 36, col. 15 B, 206 D, 242 A.

4. Idem, *Cuvântarea* 28. 12, P. G. 36, col. 232 AB.

5. Idem, *Cuvântarea* 14. 6 - 7, P. G. 36, col. 208 CD.

chiar ideea a ceea ce poate fi numită o ordine inversată. În om sufletul ar trebui să conducă trupul,¹ însă când sufletul sau rațiunea omului care uneori sunt înțelese ca instrumentul de conducere în om,² renunță la funcția sa conducătoare, se produce un fel de dezordine. Putem chiar să-l interpretăm pe Sfântul Grigorie ca înțelegând că interesul omului s-a întors într-o direcție greșită, departe de țelul său spiritual și mai aproape de cel al lumii acesteia și al trupului. Strâns legat de aceasta este înțelegerea trupului drept sediul patimilor.³ Sfântul Grigorie ia în considerare chiar și patimile spirituale. El îndeamnă în Cuvântarea 37. 22: „Îndepărtați patimile trupești (σωματικός), îndepărtați de asemenea pe cele spirituale (ψυχικός).”

Un aspect dominant în înțelegerea Sfântului Grigorie de Nazianz asupra trupului este etichetarea trupului ca un impediment în cunoașterea și „vederea” lui Dumnezeu. Trupul sau carnea omului pentru Sfântul Grigorie de Nazianz a dobândit un fel de „impuritate” sau „vulgaritate” (παχύτης, consistență, grosolanie).⁴ În unele texte această „impuritate” este înțeleasă ca ceva care ține omul departe de cunoașterea lui Dumnezeu. În Cuvântarea 28. 12 această „impuritate” este prezentată ca un fel de întunecime care este un obstacol pentru „vederea” lui Dumnezeu⁵ sau chiar ca un nor sau un „văl” între om și Dumnezeu.⁶ Într-un mod asemănător Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește chiar despre „cātușele” trupului care trag în jos sufletul și care pe aripile rațiunii vrea să se ridice la Dumnezeu.⁷

Această atitudine a Sfântului Grigorie de Nazianz despre trup considerat ca „văl” și „cātușe,” trebuie înțeleasă ca fiind legată de principala sa idee despre om, în calitate de ființă creată pentru o viață spirituală și pentru cunoașterea și experimentarea lui Dumnezeu. Această cunoaștere este o problemă a contemplării lui Dumnezeu, care poate fi perceput doar de spiritul sau rațiunea omului, iar omul prin trupul său greoi, este ținut departe de Cel pentru care are dorință înăscută și spre care tinde. Deci pentru suflet, care însetează puternic după Dumnezeu, trupul este un obstacol dureros care trebuie mereu învins pentru a putea realiza contemplarea Creatorului său.⁸

În legătură cu „impuritatea” trupului, o problemă evidentă se impune de la sine, și anume dacă Sfântul Grigorie de Nazianz consideră această „impuritate” ca dată de la început omului sau ca ceva rezultat din căderea primului om, Adam. Aceasta este o chestiune care nu este pe deplin lămurită. În Cuvântarea

1. Idem, *Cuvântarea* 2. 18, 27. 7 și 30. 20, P. G. 36, col. 11 A, 226 D, 342 B.

2. Idem, *Cuvântarea* 39. 7, P. G. 36, col. 413 AB.

3. Idem, *Cuvântarea* 2. 91, P. G. 36, col. 13 AB.

4. Idem, *Cuvântarea* 2. 17, 2. 74, 28. 4, 28. 12, 38. 12 - 13, P. G. 36, col. 11 A, 13 B, 231 C, 232 B, 356 AB și *Poeme dogmatice* 10. 3, P. G. 36, col. 27 A.

5. Idem, Cf. *Cuvântarea* 2. 74, 28. 4, P. G. 36, col. 13 BC, 222 AB.

6. Idem, *Cuvântarea* 21. 2 și 39. 8, P. G. 36, col. 192 D și 334 C. A se vedea, de asemenea, *Cuvântarea* 17. 4, 28. 12 și 32. 15, P. G. 36, col. 116 C, 232 B, 283 A.

7. Idem, *Cuvântarea* 7. 21, 18. 4, P. G. 36, col. 89 A, 163 B, Cf. *Cuvântarea* 16. 15, P. G. 36, col. 112 D.

8. Idem, *Cuvântarea* 2. 7, P. G. 36, col. 18 A; A se vedea, de asemenea, *Cuvântarea* 28. 11-13, P. G. 36, col. 251 - 252.

38. 12, Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește despre omul dintru început, care „era golit în simplitatea lui și în viața lui naturală fără nici o acoperire sau apărare.” El menționează mai departe că, Adam după cădere „a pus pe el hainele de piele, care sunt probabil o piele și mai densă (τὴν παχύτεραν σάρκα) și mortală și contradictorie.” Printr-o traducere alternativă în care comparativul παχύτεραν este înțeles ca având mai degrabă un înțeles absolut decât unul relativ, Adam ar putea fi înțeles ca punând pe el „hainele de piele ce sunt tocmai o carne densă.” Astfel, putem înțelege pe Sfântul Grigorie de Nazianz fie gândind o „impuritate” originară a trupului, care s-a accentuat după căderea în păcat, fie ținând spre o stare originară a omului fără nici o „impuritate”.¹

Chiar dacă orientarea „în sus” a sufletului cât mai departe de trup și materie este un motiv dominant al operelor Sfântului Grigorie de Nazianz, aceasta nu este deloc o problemă a salvării lui din trup. Înălțarea la cele cerești este și scopul trupului omului. Astfel, Cuvântul lui Dumnezeu „participă la trupul omului ca să poată salva și chipul, dar și să facă trupul nemuritor”.² Trupul este considerat drept comoștenitor împreună cu sufletul al vieții veșnice,³ iar în Cuvântarea 2. 17 Sfântul Grigorie de Nazianz afirmă că sufletul va atrage trupul spre sine „și va pune pe cel inferior deasupra, eliberându-l treptat de impuritatea lui pentru ca sufletul să poată fi pentru trup ceea ce Dumnezeu este pentru suflet, prin el însuși conducând materia inferioară și făcând-o familiară lui Dumnezeu.”

Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește apoi despre îndumnezeirea omului și despre o schimbare a caracterului său trupesc. Iisus Hristos a devenit om ca să poată „înălța trupul nostru și a reface chipul și forma omului, astfel că am putea să nu mai purtăm semnele trupului, cum ar fi sexul și naționalitatea, ci doar să purtăm în noi înșine pecetea divină...”⁴ Ceea ce găsim aici este posibilitatea unei schimbări în caracterul trupesc al omului prin dobândirea unui trup nemuritor și fără caracteristici particulare precum sexul sau naționalitatea. Acest text ar putea fi interpretat cum că Sfântul Grigorie întrevide atribuirea unui caracter divin trupului și, chiar face referire la un fel de îndumnezeire a trupului.

Sufletul va fi cu trupul „una, și spirit și rațiune și dumnezeu”.⁵ Această unire este înțeleasă ca o absorbție a trupului și a caracteristicilor carnale. Sufletul „îl absoarbe în totalitate în sine”,⁶ ceea ce îl determină pe Sfântul Grigorie de Nazianz să vorbească mai departe de „ființa muritoare și schimbătoare înghițită de viață.”⁷ Din aceste expresii am putea deduce că, Sfântul Grigorie pare să se gândească la o corporalitate schimbată a omului în existența

1. Un text din *Cuvântarea* 19. 4, P. G. 36, col. 212 A cu greu pare să contribuie la soluția acestei probleme.

2. Idem, *Cuvântarea* 38. 13, P. G. 36, col. 271 CD.

3. Idem, *Cuvântarea* 14. 6, P. G. 36, col. 110 A.

4. Idem, *Cuvântarea* 7. 23, P. G. 36, col. 95 B.

5. Idem, *Cuvântarea* 7. 21: „ἐν καὶ πνεῦμα, καὶ νοῦς, καὶ Θεός”.

6. *Ibidem*: „ὅλον εἰς ἐαυτὴν ἀναλῶσασα”.

7. Idem, *Cuvântarea* 7. 21, P. G. 36, col. 15 C.

sa divină realizată printr-o spiritualitate înaltă sau un trup spiritualizat. În această stare finală a omului trupul va fi eliberat de „impuritatea” lui și putem în consecință să-l înțelegem în stare să contemple pe Dumnezeu, nemaiaivând mărginirea și opacitatea carnală.

Comentând referatul biblic al creației, celălalt mare capadocian, Sfântul Grigorie de Nyssa, arată că: „Natura – vorbesc de caracterele proprii vieți – face drumul spre în sus, sub formă de trepte pornind de la cele mărunte spre ceea ce este mai desăvârșit.”¹ Cu toate că fiecare nivel nou creat al lumii constituie o premisă pentru existența nivelului următor,² nu există nici confuzie, nici dizarmonie între nivelele existențiale, care compun cosmosul, atâta vreme cât dependența între elemente păstrează locul primit în ordinea procesului de creație. Atât lumea inteligibilă cât și lumea sensibilă formează în ultimă analiză un tot care poartă în sine urmele lui Dumnezeu în Treime. Prin urmare, natura umană are, am putea spune, o dublă configurație:³ deodată natură spirituală și natură materială. Nu este vorba despre un singur amestec, ci de o structurare care are o anumită direcție. Sfântul Grigorie de Nyssa folosește noțiunea de *συναρπασίς* pentru a desemna modul special de organizare a elementului sensibil și a celui inteligibil în natura umană. Omul este o sinteză care depășește suma elementelor ei componente, fiind orientat în sus, o ființă care are alte posibilități și dimensiuni.

Rezultat al unui act creator special și nu doar al unei „faceri” prin poruncă, omul nu este numai rodul evoluției lumii materiale din care face parte, ci reprezintă chiar o noutate a lumii create. Folosind o expresie stoică, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că omul este un microcosmos,⁴ rezumat și culme a lumii sensibile. Ca ființă trupească, înzestrată cu suflet și spirit, omul este considerat de Sfântul Grigorie ca făcând parte din lumea inteligibilă alături de îngeri și de Dumnezeu. Astfel, elementele sensibile primesc în om funcționalități și perspective noi, căci trupul omenesc este compus din aceleași elemente ca întreaga lume sensibilă, dar „din ceea ce aceasta are mai fin și mai luminos”⁵ – spune episcopul Nyssei.

Sufletul, esența spirituală a ființei umane, este forța dinamică din om care structurează elementele lumii materiale, în ceea ce constituie trupul uman. În lucrarea „Dialogul despre suflet și înviere”, Sfântul Grigorie de Nyssa ne-a lăsat o definiție a sufletului și anume: „Sufletul este o natură creată, natură vie și inteligibilă, care transmite prin sine trupului organic și palpabil puterea vitală și a organelor de simț atâta vreme cât natura trupului s-a arătat capabilă de acestea.”⁶

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului*, cap. VIII, P. G. 44, col. 148 C. Omul este creat ultimul, după plante și animale, pentru că natura progresează spre desăvârșire printr-o anumită cale și succesiune ordonată.

2. *Ibidem*, col. 145 B.

3. Prin amestecul dintre suflet și trup, ființa omului urmează să se bucure atât de Dumnezeu, cât și de bunurile materiale. A se vedea *Ibidem*, VII, col. 133 B.

4. Idem, *Omiliile la Psalmi*, III, P. G. 44, col. 441 C.

5. Idem, *Despre crearea omului*, cap. VIII, col. 145 C.

6. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 29 B.

Din punct de vedere al filosofiei grecești, influențele platonice, stoică și neoplatonică sunt evidente în gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa, dar se constată că modul acestuia de a înțelege sufletul nu aparține nici uneia dintre aceste concepții. Ca și Platon, Sfântul Grigorie distinge în suflet „puterea rațională”, „puterea volițională” și „puterea irascibilă” (senzitivă) – (τὸ λογικόν τοῦ επιθυμητικόν τοῦ θυμοεισές).¹ Spre deosebire de Platon, Sfântul Grigorie de Nyssa nu consideră că cele trei facultăți ale sufletului sunt trei părți ale acestuia, deoarece acestea ar putea implica ideea materialității sufletului, oricât s-ar afirma diferența dintre suflet și trup. El argumentează în acest sens că, un suflet care se divide nu poate fi un suflet spiritual. De asemenea, în cazul Sfântului Grigorie de Nyssa nu se poate afirma că între cele trei puteri ar fi un raport de coordonare, deoarece – conform teoriei marelui capadocian – este proprie naturii sufletului doar puterea de judecată, de înțelegere și de a raționa, în timp ce puterea dorinței și cea a voinței nu fac parte din natura sufletului, dar fac parte totuși din ceea ce „se referă la suflet”.²

Pentru Sfântul Grigorie de Nyssa nu există contradicție între suflet și trup, acesta din urmă nefiind altceva decât un organ de manifestare a sufletului. Sub influența lui Plotin, Sfântul Grigorie de Nyssa distinge trei tipuri de oameni, bazându-se pe câteva texte din Sfânta Scriptură (Mt. 20, 39; Mc. 12, 30; Lc. 10, 27; I Cor. 2, 14-16; I Tes. 5, 23). El are în vedere în acest caz distincția care se face în Sfânta Scriptură între oameni, ținând cont și de noțiunile de „inimă”, „suflet” și „duh”. În calitatea sa de ființă rațională, rezultat al transformării evolutive a lumii, omul, după Sfântul Grigorie, posedă în natura lui elemente din tot ceea ce a existat înaintea lui sau, urmând pe Aristotel, tot felul de suflete. Dat fiind faptul că omul face dovada a trei funcții (nutritivă, senzitivă și intelectuală) care caracterizează cele trei niveluri, unde constatăm existența vieții (vegetal, animal și uman), Sfântul Grigorie susține că omul este alcătuit din trei naturi.³ Desigur, este o exprimare improprie întrucât el nu vrea să spună că omul este „alcătuit din trei suflete”, în sensul definiției sufletului dată mai sus și, ca atare, Sfântul Grigorie de Nyssa nu susține trihotomismul, ci doar numește cele trei funcții ale sufletului „trei naturi”.

Preluându-l pe Aristotel, Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că un nivel posterior conține oarecum în sine nivelul anterior, dar episcopul Nyssei se bazează în această afirmație pe referatul biblic al Genezei. Astfel, dacă funcția nutritivă este proprie plantelor, iar animalelor atât cea nutritivă cât și cea senzitivă, urmând afirmația de mai sus, înseamnă că omul însumează în sine funcția nutritivă, cea senzitivă și cea intelectuală. Fiecare funcție caracterizează o anumită natură, iar în această perspectivă, episcopul Nyssei își permite să afirme că omul este alcătuit din trei naturi sau trei feluri de suflete. De fapt, cele trei „suflete” nu sunt altceva decât funcția nutritivă, cea senzitivă și cea intelectuală a organismului uman. În sensul propriu al termenului, sufletul

-
1. Idem, *Despre viața lui Moise*, P. G. 44, col. 337 B, Cf. *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 45, col. 49 BC; Platon, *République*, IV, 44 ae, 8-10; 441 a, 1 - 2, în ed. cit., p. 86-236.
 2. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 45, col. 56 BC.
 3. Idem, *Despre crearea omului*, cap. VIII, col. 145 C.

omului este unul după natura sa, natură inteligibilă și spirituală unită în actul creației cu trupul. Sfântul Grigorie de Nyssa precizează foarte clar acest lucru: „În realitate, în adevărul și desăvârșirea lui este unul prin natură, fiind deodată spiritual și fără materie, găsindu-se prin intermediul simțurilor amestecat în natura materială.”¹

Sufletul este o natură deosebită de natura lumii spirituale și principiul formativ al trupului, numit de Sfântul Grigorie când $\psi\upsilon\chi\eta$ când $\psi\upsilon\chi\eta$. Chiar dacă prima noțiune indică ceea ce este mai aproape de divin, cu toate acestea, ambii termeni au aceeași semnificație pentru episcopul Nyssei.² Trebuie remarcat că, în ceea ce privește natura sufletului, Sfântul Grigorie de Nyssa păstrează o tăcere aproape totală, susținând că nu știm nimic despre ceea ce este sufletul în natura lui, însă din unirea sufletului de natură spirituală cu elementele lumii materiale, se constituie ființa umană. După cum sufletul fără a exista într-un trup nu poate fi numit om, nici trupul fără prezența în el a sufletului nu constituie un om. Fără suflet, trupul rămâne un cadavru sau conform Sfintei Scripturi, fără suflet, ceea ce constituie un om rămâne țărână adică o sumă de elemente fizice care vor reintra în circuitul universal al materiei. Totuși, trupul, în concepția Sfântului Grigorie, constituie o realitate creată de Dumnezeu, pe care El o reconstituie după cum vrea la învierea generală.

Sfântul Grigorie de Nyssa este departe de concepția platonico-maniheică, după care trupul este închisoarea sufletului. Dimpotrivă, sufletul este forța activă care pătrunde elementele materiale și le face să devină trup omenesc. După părerea Sfântului Grigorie, sufletul nu este prezent doar într-o parte a trupului ci în tot trupul, căci „într-un mod negrăit se unește deopotrivă cu fiecare parte a trupului.”³ Această concepție subliniază unitatea organică dintre trup și suflet, fără să nege totuși realitatea vreuneia din cele două componente ale omului. Trupul nu există doar ca o materie a sufletului, ci este o realitate concretă. După Sfântul Grigorie de Nyssa sufletul nu este în trup „ca într-o vază” sau „ca într-o piele de animal jupuit”, ci paradoxal, „trupul este cel care locuiește într-însul”. Natura spirituală în amestec cu elementele materiale nu-și pierde calitățile, iar elementele componente ale trupului, la rândul lor, nu sunt posedate nici siluite de forța trupului ci sunt structurate în așa fel încât să constituie un întreg propice manifestării prin el a puterilor sufletului. „Unirea dintre suflet și natura trupească – spune Sfântul Grigorie – este o legătură inefabilă și dincolo de orice cugetare: ea nu se face în trup, ea nu se realizează nici în afară, ci sufletul, într-un chip dincolo de orice imaginație și de orice cugetare apropiindu-se de natura noastră în așa fel încât să se poată uni cu ea, se află deodată în ea și în trupul ei, fără să locuiască în ea și fără să o închidă în el.”⁴

1. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 45, col. 56 BC.

2. Idem, *Despre crearea omului*, cap. VIII, col. 145 C.

3. *Ibidem*, cap. XII, col. 160 D.

4. *Ibidem*, cap. XV, col 177 AC. Uneori, Sfântul Grigorie de Nyssa compară prezența sufletului în trup cu prezența lui Dumnezeu în lume. A se vedea și *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 44 CD.

După cum se poate observa, Sfântul Grigorie recurge la un paradox : sufletul pătrunde în toate organele trupului dar unirea lui cu trupul nu se face totuși, nici înăuntrul nici în afara lui. Existența lui este însă evidentă și înăuntrul și în afara trupului, inteligibilul și sensibilul fiind unite în mod tainic în om. Faptul că trupul s-ar găsi într-un anumit mod în suflet, lasă să se înțeleagă că trupul omenesc în unire cu sufletul depășește oarecum dimensiunile sale biologice sau fizice și că el este introdus în universul spiritului. Pe de altă parte, sufletul se concretizează și își actualizează existența în lume prin intermediul trupului. Ca urmare, în om, sufletul și trupul se condiționează reciproc, fără ca unul să fie redus la celălalt : sufletul se află în elementele care compun trupul, dar nu se confundă cu ele, și nici nu se schimbă în unire cu trupul, pentru a deveni produsul totalității funcțiilor trupului și la rândul său trupul cu toate că este unit în chip inefabil cu sufletul nu-și pierde calitatea de trup, de organ material de manifestare a sufletului, solidar totodată cu întreaga creație materială dar și cu sufletul care este al său.

Sfântul Grigorie de Nyssa preluând ideea de microcosmos de la stoici, demonstrează existența sufletului în trup prin analogie cu macrocosmosul : „prin urmare, dacă cosmosul întreg este o armonie muzicală cum spune Apostolul, omul este și el un microcosmos, iar ceea ce Scriptura a înțeles referitor la macrocosmos, ea înțelege deopotrivă și cu privire la microcosmos, pentru că partea trebuie să fie neapărat asemenea întregului.”¹ După cum armonia lumii lasă să se înțeleagă că ea cuprinde în sine o prezență spirituală, la fel observăm armonia naturii noastre și constatăm în ea prezența spiritului. Modul omului de a fi și de a se comporta dovedesc în el prezența sufletului.²

Cu toate că afirmă armonia modului de a fi cu comportamentul naturii umane, episcopul Nyssei nu neagă faptul că în om constatăm o armonizare a contrariilor. Astfel, între trup și suflet există o anumită „tensiune”, produsă din cauză că este vorba despre două naturi care în ființa umană au amândouă un cuvânt de spus. Din punct de vedere al naturii lui, trupul tinde spre materie, cu care este de altfel solidar prin elementele care-l compun, spre a trăi conform naturii materiale,³ în timp ce sufletul tinde la rândul său spre ceea ce-i este la fel înrudit. Cu toate că este diferit de natura sufletului, trupul nu poate exista independent de suflet. Mai mult, se poate spune că trupul omenesc nu-și mai află identitatea în tendințele lui spre lumea din care a fost luat ci în direcția mișcării sufletului. Dacă sufletul este o natură spirituală și asemănător cu Dumnezeu, urmează că asemănarea cu Dumnezeu este o însușire de bază a vieții umane.⁴ În natura omului, trupul este o parte a unui întreg în care sufletul este fundamentul și principiul care imprimă trupului o viață aparte față de viața ființelor sub-umane, cu care trupul omenesc este înrudit. Materia

1. Idem, *La titlurile Psalmilor*, cap. III, P. G. 44, col. 445 C.

2. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 28 AD. Sufletul pătrunde trupul și prin simțuri percepe realitate, Cf. *Despre crearea omului*, cap. VI, P. G. 44, col. 140 A.

3. Idem, *Despre moarte*, P. G. 46, col. 46 AB.

4. Idem, *Explicare corectă la cartea Ecclesiastului, Omilia I-a*, P. G. 44, col. 624 BC.

în unire cu sufletul este subiectivată și personalizată. În acest sens trupul omenesc are o mare importanță în procesul de orientare a materiei în direcția spiritului. Ca urmare, în trup materia nu numai că se împărtășește de forța spiritului dar și participă la Spirit, adică suportă acțiunea Duhului Sfânt.

În urma căderii omului în păcat este mai greu să înțelegem la ce nivel erau potențate înainte elementele care compuneau și compun trupul omenesc. Sfântul Grigorie de Nyssa spune ceva în acest sens, când vorbește despre starea trupului în veacul viitor, unde acesta va fi format din aceleași elemente din care este format acum.¹ Nu elementele ca atare vor constitui forma „ființei răscumpărate”, ci „structurarea proprietăților date de păcate și de virtuți vor fi acelea care vor da modul de a fi al fiecărui om.”²

Omul din veacul viitor va fi asemenea cu cel restaurat în starea de dinaintea păcatului. Făcând o comparație între starea naturală a omului și cea a naturii restaurate, reiese că starea trupului omenesc de dinaintea păcatului nu era identică cu cea actuală. S-a pus astfel la punct un sistem de relații în care „sufletul este condus de Dumnezeu, iar viața noastră materială de suflet, atâta timp cât ordinea naturală este păstrată.”³ Tot Sfântul Grigorie de Nyssa arată că: „Sufletul nu mai are autoritate asupra organelor trupului când acestea nu mai dovedesc că se află într-o relație normală, naturală cu întregul; ori ele sunt în această stare numai când natura omului urmează pe Cel ce-i este superior.”⁴

Natura inteligibilă, după Sfântul Grigorie de Nyssa, este superioară celei materiale, de aceea trupul se află în raport natural cu sufletul atâta vreme cât urmează acestuia. Astfel, raporturile dintre suflet și trup suferă schimbări atunci când, în ordinea prestabilită de Dumnezeu, există atitudini și stări contrare a ceea ce Dumnezeu a voit să ne arate prin istoria creației în cele șapte zile.

Sfântul Grigorie constată că, adesea, trupul o ia înaintea sufletului fie din cauza mahnirii din noi, fie din cauza dorinței care ne amăgește. În acest caz, sufletul nu numai că pierde controlul asupra trupului, dar se și angajează în slujba acestuia.⁵ Apare astfel o răsturnare de forțe și o perversiune a relațiilor dintre trup și suflet. În realitate trupul nu face altceva decât să precipite sufletul într-o mișcare care, de altfel, este proprie trupului, și aceasta mai ales atunci când sufletul se găsește într-o stare de slăbiciune sau de dezorientare.

Dintre cele trei teorii privind raporturile temporale dintre suflet și trup, conform teologilor Hristu Andrusos și E. Stephanos, Sfântul Grigorie de Nyssa admite teoria lui Tertulian, după care sufletul își ia existența din sufletele părinților exact ca și trupurile. Episcopul Nyssei combate celelalte două teorii care sunt imposibil de susținut din cauza contradicțiilor lor interne. Pe de o parte teoria preexistenței sufletelor a lui Origen nu are nici o bază, deoarece

1. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 462 B.

2. Idem, *Despre moarte*, P. G. 46, col. 633 CD.

3. Idem, *Despre crearea omului*, cap. XII, P. G. 44, col. 212 CD.

4. *Ibidem*, cap. XIV, col. 226 A.

5. *Ibidem*, cap. IX, col. 173 D.

sufletele fiind trimise ca pedeapsă pe pământ unde își pregătesc reîntoarcerea la ceruri, nu știm care din cele două vieți este mai bună, viața cerească unde sufletele se pierd sau viața pământească unde ele se pot mântui? Se pune, de asemenea, întrebarea dacă lumea pământească este coruptă, coruptibilă și rea, cum ar mai fi posibilă recâștigarea virtuții de către suflete dacă ele nu au reușit aceasta în cea în care domnește desăvârșirea? Afirmatia că păcatul sufletelor a făcut posibilă existența creaturilor duce la o nouă absurditate și anume că păcatul și răul ar constitui rațiunea și condiția existenței lumii vizibile.

Pe de altă parte, trupul nu poate precede sufletul pentru că în acest caz ar trebui să înțelegem că ceea ce este spiritual va fi creat pentru ceea ce este material și s-ar produce astfel o răsturnare a ordinii creației.¹ Mai mult, venind la existență pe porțiuni, omul va fi lipsit de unitate în intimitatea ființei sale, iar orice trup nu va avea suflet nici mișcare, nici creștere, rămânând un simplu cadavru.²

După Sfântul Grigorie de Nyssa, sufletul și trupul trebuie să fie create în același timp. În acest sens el spune: „constituirea omului este posibilă numai prin existența sincronă a sufletului și trupului, fără ca unul să premerge și celălalt să urmeze.”³

De altfel, Sfântul Grigorie de Nyssa nu este primul Sfânt Părinte care afirmă simultaneitatea existenței trupului și a sufletului, căci el o găsește la Părinții dinaintea lui. Atenagora Atenianul afirmase deja în secolul al II-lea acest fapt.⁴ La fel, Sfântul Irineu al Lyonului spunea că „nici trupul fără suflet nu este om și nici sufletul fără trup”.⁵ Sfântul Grigorie de Nyssa a preluat, așadar, teoriile mai vechi, atât pe cele favorabile cât și pe cele defavorabile convingerii sale, le-a expus, le-a evaluat, și le-a interpretat critic, încercând să facă nu numai o expunere creștină, sistematică a problemei, dar să aducă și contribuția sa.

Sincronismul sufletului cu trupul, există și cu ocazia fiecărei nașteri: „Mai întâi noi ne-am propus – spune Sfântul Grigorie – să arătăm că o cauză capabilă să producă organismul nostru nu este nici un suflet netrupesc, nici un trup lipsit de suflet, ci că de la origine, pornind din trupuri însuflețite și vii, este zămislită o ființă vie. Ea hrănește și una și cealaltă parte a acestei ființe și le vedem pe amândouă urmând o dezvoltare potrivită cu ceea ce ele reprezintă.”⁶

Acest text îl face pe Sfântul Grigorie de Nyssa susceptibil de traducianism dacă nu-l interpretăm în contextul general al antropologiei sale, potrivit căreia Dumnezeu a creat toate ființele umane de la început. Fiecare naștere nu este

1. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 129 CD, 129 D și 133 C.

2. Idem, *Despre crearea omului*, cap. XXIX, P. G. 44, col. 236 D. Trupul dacă nu are suflet este mort.

3. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 128 A; *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor, Omilia a VII-a*, P. G. 44, col. 936 B.

4. Atenagora Atenianul, *Despre învierea morților*, XV, P. G. 6, col. 1004 – 1005 A.

5. Sfântul Irineu al Lyonului, *Contra ereziilor*, XXXIV, P. G. 7, col. 834 E, 837 A.

6. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre crearea omului*, cap. XXX, P. G. 44, col. 253 B.

altceva decât venirea în planul istoric, a unei ființe ca atare creată deja, dacă observăm creația din perspectiva lui Dumnezeu. Părinții dobândesc posibilitatea de a face să apară în istorie un alt om, dar ei îl primesc „ca o doică”, deci actul părinților nu este singura cauză a nașterii pruncului. Ca urmare, Sfântul Grigorie de Nyssa, recunoaște un singur principiu creator al lui Dumnezeu care a avut loc o singură dată pentru totdeauna și pentru toți oamenii.

După cum în crearea universului vizibil fiecare palier de existență constituie baza materială pentru apariția următorului, tot așa și în ceea ce privește nașterea fiecărui om, părinții constituie baza devenirii istorice a urmașilor lor în spațiul acestei lumi mărginite.

În acest fel, Sfântul Grigorie de Nyssa, păstrează o linie de mijloc între traducianism și creaționism, explicând astfel transmiterea păcatului strămoșesc dar și purtarea de grijă a lui Dumnezeu și calitatea lui de a fi chip al lui Dumnezeu. Sfântul Grigorie este de altfel conștient că nașterea fiecărui om este o taină care depășește posibilitățile noastre de a o înțelege.¹

Deodată chip al Celui nevăzut și natură spirituală creată, sufletul omului păstrează totdeauna o dublă predispoziție: pe de o parte spre prototip, iar pe de altă parte spre lumea materială² cu care el are în comun modul de a începe existența. Predispoziția sufletului pentru Dumnezeu este predispoziția pentru Cel care este originea sa, scopul său și partenerul său de comuniune. După Sfântul Grigorie, natura sufletului este înrudită cu cea a lui Dumnezeu, deoarece amândouă sunt naturi inteligibile. Înclinarea sufletului spre trup, reiese din legătura organică dintre trup și suflet, o legătură din care sufletul informează și dă viață trupului. Dar sufletul poartă și amprenta trupului pentru că acesta posedă o anumită raționalitate care îl face disponibil acțiunii sufletului.³ Afirmând totuși spiritualitatea sufletului dar și fundamentul spiritual al materiei datorită elementelor care o compun și o bază spirituală a trupului, Sfântul Grigorie de Nyssa nu neagă diferența dintre suflet și trup: sufletul este o natură spirituală, în timp ce spiritualitatea materiei este descoperită în spirit și prin spirit.

Sufletul este, după Sfântul Grigorie, asemănător și înrudit cu Dumnezeu, dar el este deopotrivă înrudit și cu trupul. El are atât „dorința” și „gustul” de Dumnezeu cât și predispoziția și înclinația spre ceea ce este material și creat pentru că este înrudit deopotrivă cu toată creația. „Sufletul omenesc – spune Sfântul Grigorie – se află la hotarul (ἐν μεθόρῳ ?) dintre cele două naturi; una este netrupească, rațională și fără întinăciune, cealaltă trupească, materială și lipsită de rațiune... Prin contemplație, având privirile ațintite spre Cel care îi este înrudit și mai dumnezeiesc (θεϊότερον); el nu-și oprește căutarea principiului

1. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 121 B.

2. Idem, *Despre crearea omului*, cap. XXVII, P. G. 44, col. 225 BC.

3. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere*, P. G. 46, col. 124 D – 125 A; *Despre crearea omului*, XXV, P. G. 44, col. 209 C – 213 B; Jean Daniélou, Grégoire de Nysse et la Philosophie, în *Gregor von Nyssa und die philosophie*. Zweites internationale kolloquium über Gregor von Nyssa herausgegeben von H. Heinrich Doerrie, Margarete Altenburger, Uta Schraunn, Leiden, E. J. Brill, 1976, p. 15-16.

celor ce există, Care este și izvorul lor, din care țâșnește puterea care face să curgă din abundență înțelepciunea în cele ce există.”¹

În om, ființă care se găsește între cele două realități într-un tot diferit din punct de vedere ontologic, „care se împărtășește” și dintr-una și din cealaltă, elementele din care lumea este compusă au posibilitatea și chemarea „maturizării” lor într-un mod conștient. Totdeauna sensibil la ordinea și armonia lumii, Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că în trupul omenesc, elementele lumii nu numai că există dar ele „se coc”, spiritualizându-se într-un mod conștient și activ.

Sufletul este hotarul dintre Dumnezeire și materialitatea trupului, iar omul ca atare este hotar între lumea materială și Dumnezeu. În componența naturii umane, cele două firi, spirituală și materială, nu se juxtapun ci se întrepătrund în așa fel că „fiecare din elementele lumii să participe la inteligibil.”²

Creat prin unirea elementelor lumii, structurate într-un trup cu sufletul de esență spirituală, omul este o realitate de hotar între două lumi ontologic separate. Tocmai de aceea, după Sfântul Grigorie de Nyssa, el nu este o realitate, nici izolată, nici pasivă, ci liantul de legătură între sensibil și inteligibil,³ și locul unde sensibilul își schimbă calitățile. Din acest mod de existență se poate deduce atât măreția cât și responsabilitatea omului în această lume.

Omul în totalitatea lui nu depinde numai de Dumnezeu, ci și de el însuși pentru că este o ființă conștientă, liberă și responsabilă. El nu este numai cel care se bucură de o stare aparte, ci și o ființă care are o misiune de îndeplinit în calitatea sa de ființă personală care participă la cele două lumi. Prin ființa și scopul său, omul este după Sfântul Grigorie, partener și colaborator al lui Dumnezeu, Creatorul și Proniatorul lumii.

1. Idem, *Tălcuirea amănunțită la Cântarea Cântărilor, Omilia a XI-a*, P. G. 44, col. 1019 AB.

2. Idem, *Despre Rugăciunea Domnească, Cuvântul XVI*, P. G. 44, col. 1165 BD.

3. Idem, *Dialogul despre suflet și înviere, XVI*, P. G. 44, col. 181 BC.

DAN CHIȚOIU

Conturarea noțiunii de *persoană* la Părinții Capadocieni și originarea ideii de libertate în cultura europeană

În tradiția culturală europeană, conceptul de „persoană” a jucat și joacă un rol privilegiat. Este, în fapt, diferența majoră care marchează perspectiva europeană de sorginte iudeo-creștină față de celelalte modalități de înțelegere a umanului, cum sunt cele orientale. Uzața multiplă a termenului de „persoană” se datorează aceluși fenomen de acumulare pe care îl întâlnește orice cultură care are în spate o istorie amplă (fenomen ce poate fi asemănat cu modul în care se acumulează straturile geologice, un proces care în plan conceptual nu înseamnă anularea semnificațiilor anterioare, ci un gen de suprapunere a acestora). Este mai cu seamă cazul culturii europene, cea care își datorează în bună parte modul de articulare raționalității grecești. Mai precis, istoria veche și medie a continentului european, și mai apoi a modernității de dimensiuni globale, își găsește în mod hotărâtor identitatea în actul de conceptualizare, de hotărâre a unei determinări precizate pentru un cuvânt, act mereu și mereu reluat.

Istoria spiritualității creștine consemnează o aprofundare continuă a discursului ce vizează persoana, iar re-formulările prilejuite de acest proces au însemnat în același timp o acutizare a nevoii de precizare. Deși nu a implicat cuantificarea, experiența religioasă, mai cu seamă cea pe care o numim mistică, a implicat nevoi discursive care să delimiteze autenticul de fals, calea ade-vărată de drumurile către înșelare, de aceea căutarea preciziei a avut mai cu seamă un caracter practic. Totuși, calea pe care s-a conturat noțiunea creștină de persoană implică cel puțin o dimensiune aparte, anume calea apofatică în operarea delimitărilor, neputând fi vorba de o descriere pozitivă a acestui înțeles al omului. Și aceasta mai ales întrucât punctul de plecare al precizărilor legate de persoană este legat de nevoia de a exprima ceea ce ne descrie Evanghelia în legătură cu Dumnezeu: în același timp Unu, dar în Trei ipostaze.

În stabilirea reperelor care au marcat constituirea unui termen de asemenea complexitate, trebuie să plecăm de la modul în care s-au constituit, și mai cu seamă de la *calea* pe care s-au originat termenii care vor juca rolul cheie în nuanțările legate de persoană ca noțiune originală a discursului secolului IV.

Este vorba de termeni care au început să dobândească o utilizare specializată odată cu ivirea filosofiei în spațiul grec. Între aceștia, *hypostasis* și *prosopon* au descris cel mai bine traseul meditației grecești asupra omului.

Istoria constituirii și nuanțării sub care a stat termenul *hypostasis* (*υποστασις*) este una complexă. Iar interpretările moderne asupra rațiunilor care au determinat folosirea sa pentru prima oară în desemnarea unui alt înțeles al omului de către Părinții Capadocieni ai veacului IV după Hristos (Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz, Vasile cel Mare) sunt diferite. Nu trebuie să se omită însă un fapt important: anume că nu a existat o doctrină elaborată despre persoană în literatura patristică, deși există o antropologie creștină, așa cum precizează Lossky.¹ Este aici un semn al unei înțelegeri diferite a căii pe care poate fi tratată noțiunea de „om” din perspectiva revelației creștine. Această exigență venea din nevoia de a găsi o cât mai proprie descriere a Dumnezeuului ce se revelase creștinilor: Unul în Trei Persoane și într-o singură Natură.

Noțiunea de *hypostasis* (*υποστασις*) a fost folosită în vremea filosofiei clasice grecești și în elenism drept echivalent al lui *ousia* (*ουσια*), însă a primit în timp o serie de nuanțe care întăreau o anumită înțelegere a esenței realității. Unii comentatori moderni au fost de părere că rațiunea sub care a stat alegerea acestor două sinonime în precizarea distincției natură-persoană ar fi fost distincția logică pe care Aristotel o face între o *ousia primă* (*ουσια πρώτη*) și o *ousia secundă* (*ουσια δεύτερα*).² Prima ar fi fost pusă în legătură cu *υποστασις* dată fiind semnificarea concretului și individualului, cea de a doua cu *ουσια* în legătură cu accețiunea de general și comun. O asemenea ipoteză nu stă însă în picioare decât cu dificultate întrucât Părinții greci nu o afirmă în mod explicit nicăieri.³ Mai sigur este că în primele secole după Hristos termenul capătă tot mai mult semnificația de ființă reală și concretă în opoziție cu ființa aparentă și evanescentă, și această evoluție este probabil că se datorează stoicilor. Dincolo de toate acestea, Capadocienii vor săvârși o reală și semnificativă mutare de înțeles în uzanța termenului. În mentalitatea bizantină, începând cu secolul IV, realitatea nu poate avea decât o dimensiune hipostatică, nu există nicăieri esența pură. Ceea ce este însă de o majoră semnificație este identificarea între *hypostasis* (*υποστασις*) și *prosopon* (*προσωπον*).

Înainte de a evalua această echivalare să vedem care era uzanța până în acea vreme a lui *prosopon* (*προσωπον*). Termenul se găsea în vocabularul vechii limbi grecești, desemnând partea capului de sub frunte, ceea ce numim astăzi „față”. Însă era folosit mai ales în înțelesul de *mască*, fiind vorba de recuzita pe care actorii vechiului teatru grec o foloseau. Așa cum spune Zizioulas, teatrul, și în special tragedia, este locul în care se întâlnesc libertatea umană și necesitatea sub care stătea lumea în viziunea vechilor greci.⁴ Se știe că din perspectiva filosofiei grecești nu se poate găsi un temei pentru argumentarea unei reale

1. Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, București, 1998, p. 105.

2. Aristotel, *Categorii* 5, 2a, 11-16.

3. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, Ed. Bizantină, București, 1996, p. 32.

4. *Ibidem*, p. 25.

existențe a actului uman liber, întrucât ceea ce obseda mentalitatea antichității grecești era ordinea și armonia unei lumi care era prin excelență *cosmos*. Pentru grecul aceluși interval, ordinea lumii stătea cu necesitate sub puterea unei ordini gândită mai degrabă din perspectivă logică, ce nu permitea nici o abatere de la legile armonizării întregului. Tragedia greacă este cea care va exploata conflictul între încercările omului de a acționa potrivit voinței sale – să ocolească destinul și să nesocotească voința zeilor –, cu toate că această atitudine este cu necesitate sortită eșecului, sfârșitul tragediei antice consemnând întotdeauna împlinirea necesității. Este vorba aici de ceea ce s-ar numi o *libertate limitată*, sintagmă ce reprezintă de fapt o contradicție logică. Important este că actorul tragediei simte semnificațiile stării de libertate, se îndreptă, chiar dacă limitat și cu insucces, către asumarea stării de *persoană*, cu caracterele de libertate, unicitate și irepetabilitate. Masca, în accepțiunea tragediei antice, se dovedește a fi un element supraadăugat și nu ceva ce ține de adevărata sa ființă. Totuși, această dimensiune a lui *προσωπον* a fost exploatată de Părinții Capadocieni pentru a conferi dimensiunea dorită înțelegerii modalității personale de existență a lui Dumnezeu Treime și a oamenilor.

Saltul spectaculos a fost însă acela al identificării lui *υποστασις* cu *προσωπον*, pe această cale conferindu-se o dimensiune ontologică a „feței”, a ceea ce fusese mai înainte doar o simplă mască. În acest fel se săvârșește o dublă și reciprocă precizare a înțelesurilor pe care cei doi termeni trebuiau să îi aibă în noul orizont spiritual bizantin. Mai mult, este și o îmbogățire semantică ce preface aproape total funcțiunile lui *υποστασις* și *προσωπον*. Gândirea bizantină va adânci și resemnifica înțelesurile lui *προσωπον* prin accentuarea implicațiilor etimologice ale termenului. Căci, în greacă, *persoană* este format din *προσ*, care înseamnă *către, spre, în direcția*, și *ωψ* care semnifică *privire, ochi, înfățișare, chip, față*. Așa cum indică Yannaras, prin compunere semnificația care apare este „am privirea, fața ațintită spre ceva sau spre cineva, mă aflu față-n față cu ceva sau cineva”.⁵ Se implică aici dimensiunea raportării directe, nemijlocite: relația. Pe această cale așa cum este reinterpretat, *prosopon* exclude posibilitatea înțelegerii persoanei ca individualitate în sine dincolo și în afara a ceea ce numim „relație”. Adâncul modului de existență personal este indicat tocmai de relație ca diferență specifică, și care exclude orice încercare de înțelegere statică a individualității. În ceea ce îi este mai propriu, modul de a fi al lui *hypostasis* (*υποστασις*) este *extasis* (*εξτασις*) adică ieșire din sine. Nu poate fi înțeleasă dimensiunea hipostatică a individului uman, nici a lui Dumnezeu, decât ca *hipo-stanță* ce devine mereu și întotdeauna o ieșire și raportare către altul. Propriu persoanei este să fie mereu în afara ei, să se îndrepte neîncetat către altceva. Așa cum afirmă Yannaras, conținutul ontologic patristic al persoanei este reprezentat de alteritatea absolută ca diferență existențială față de esență. Persoana este caracterizată de alteritate absolută, de unicitatea și irepetabilitate, însă această alteritate nu poate fi exprimată și încadrată conceptual, singura cale fiind trăirea alterității ca fapt concret, ca

1. Christos Yannaras, *Persoană și eros*, Ed. Anastasia, București, 2000, p. 21.

relație irepetabilă.¹ Experierea *celuilalt* în relația față către față este unica și exclusivă modalitate a cunoașterii lui în ceea ce îi este propriu.

Ceea ce sesizează Vladimir Lossky e că nu avem aici doar o transmutare de înțeles, în ceea ce privește termenii care încep să desemneze *persoana*, ci mult mai mult, utilizarea pe alt nivel al cuvintelor. Însă modul de operare al distincției nu este conceptual, pentru că odată cu modul de înțelegere treimic al Divinității a devenit clară limita pe care conceptele o au în a desemna ceea ce este dincolo de Creație, și atunci cuvintele au început să aibă rolul de *semn*, a simbolului unei realități.² Trecerea de la *concept* la *semn* este o cheie interpretativă crucială în buna înțelegere a intențiilor pe care le are un text produs în Bizanț. Dacă conceptul își propune o delimitare, o definire, semnul indică doar că este vorba de un aspect al unei realități care poate fi cunoscută nu pe calea minții, ci mai degrabă prin implicarea deplină a puterilor omului, adică prin ceea ce a însemnat pentru bizantin trăire. Folosirea neconceptuală a cuvintelor ține și de o convingere pe care tradiția bizantină a avut-o drept constantă : realitățile desemnate prin cuvinte nu pot fi niciodată pe deplin cunoscute căci totul se găsește sub semnul *tainei*. Semnificația modului tainic de ființare a oricărei realități nu trebuie înțeleasă ca pe o limită pusă omului în cunoaștere, ceva în genul secretului mereu nedeazăluit, ci ca situația paradoxală în care pe măsură ce o realitate se dezvăluie, în aceeași măsură se conștientizează adâncul acesteia. Procesul de avansare în cunoaștere este mai degrabă o instaurare a *relației*, și nu a depozitării de informații. Persoana trebuie înțeleasă mai ales ca *raportare* și ca *relație* și definește o *raportare* și o *relație*. Semantica cuvântului exclude posibilitatea de a interpreta persoana ca individualitate în sine, în afara spațiului relației.³

Perspectiva inaugurată de acest tip de gândire, cel care va însemna fundamentul discursiv al spiritualității creștin-răsăritene, este una care face apel la alte coduri simbolice, aspectul dominant fiind cel al *apofatismului persoanei*.⁴ Se poate spune că aici găsim o articulație centrală a acestei spiritualități, ca și conținutul de fond al diferenței față de modelul cultural apusean. Acesta din urmă s-a axat, odată cu dezvoltările scolasticii pe *apofatismul naturii*. Nevoia de discurs asupra *persoanei* în aceste cadre își are cu siguranță originea în dimensiunea centrală pe care o acordă Scriptura omului : de *chip al lui Dumnezeu*. Omul a fost făcut după *chipul* și *asemănarea* lui Dumnezeu. Însă, așa cum precizează André Scrima, în sine, conceptul de „chip al lui Dumnezeu” este misterios și antinomic. Asta pentru că, vorbind propriu și potrivit logicii comune, nu poate exista nimic care să fie asemenea lui Dumnezeu. Dumnezeu este dincolo de orice categorii și absolut neasemănător cu creatura Sa. Și totuși, spune Scrima, „evidența chipului și asemănării dumnezeiești din om introduce primul element apofatic în ființa umană, întrucât constituie centrul său ontologic

1. *Ibidem*, p. 33.

2. Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 105.

3. Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 21.

4. *Ibidem*.

și metafizic, inaccesibil și inepuizabil prin noțiuni catafactice”.¹ S-au făcut numeroase comentarii și interpretări legate de tema chipului lui Dumnezeu. Este însă evidentă dificultatea unui discurs pozitiv pe această temă, și chiar analizele cele mai consecvente se îndreaptă în cele din urmă către adoptarea limbajului apofatic. Ceea ce totuși s-a asociat acestei dimensiuni esențiale a umanității este libertatea. Aceasta este dimensiunea care apropie omul de Dumnezeu, aceasta este măsura prezenței chipului lui Dumnezeu în om. Însă înțelegerea esenței acestui mod de a fi liber al omului este departe de a fi simplă. Dumitru Stăniloae indică limitele unei anume înțelegeri a specificității libertății omului, a putinței umane de a exercita actul libertății, cea care s-a impus în modelul cultural occidental. Este vorba de soluția descrisă de augustinianism în înțelegerea naturii libertății, atunci când este invocat ca element central liberul arbitru. Distincția liber arbitru-libertate a avut o influență masivă în multe elemente ale gândirii filosofice occidentale, cum este cazul eticii, al discursului teologic, dar și în ansamblul modelului cultural apusean. Ceea ce este socotit de către Stăniloae a fi un punct slab al acestei descrieri este teza neutralității liberului arbitru în relație cu binele sau răul.² Această perspectivă implică întrebarea dacă în întâlnirea grației divine cu libertatea va precumpăni această libertate a omului sau grația divină? Dacă libertatea este cea care precumpănește, dacă libertatea este cea decisivă, aceasta decide oarecum singură pentru sine. Dacă grația divină este cea care precumpănește, apare un soi de forțare a libertății în alegerea binelui. În ambele cazuri, apare o descriere „slabă” a libertății, nu poate fi postulată exersarea unei libertăți depline ca act radical uman. Părintele Stăniloae susține că :

„O libertate absolut neutră, sau un liber arbitru nu există însă. Există numai o libertate care servește în mare parte răului, o falsă libertate, și o libertate în bine. În omul de sine, dată fiind slăbiciunea firii sau voinței, libertatea e dusă ușor spre cele rele, sau rezistă greu ispitelor spre rău. Ea nu se poate decide singură spre o faptuire exclusiv bună. Liberul arbitru, sau libertatea absolut neutră, este o construcție arbitrară a cugetării noastre.”³

Pentru a evita o înțelegere unilaterală a temei persoanei în perspectivă patristică, trebuie precizat că ar fi cu totul eronat să asociem noțiunea de persoană cu ceea ce s-a numit a fi partea sufletească sau spirituală din om. (De altfel, tot mai mult se atrage astăzi atenția asupra dificultăților pe care distincția suflet-trup de formulare grecească o are în înțelegerea adecvată a mesajului evanghelic, în special a celui ioaneic, cel care descrie omul ca fiind întrupată, nu ca o entitate spirituală purtătoare de trup ca o adăugire, ca o extensie⁴.) O investigație a implicațiilor pe care asocierea sau neasocierea persoanei cu

1. André Scrima, *Antropologia apofatică*, Humanitas, București, 2005, p. 107.

2. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 150.

3. *Ibidem*.

4. Michel Henry, *Întrupare. O filozofie a trupului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 25.

trupul este oferită de studiul lui Douglas Odergard.¹ Cercetarea științifică de astăzi oferă argumente tot mai solide în favoarea asocierii obligatorii a ceea ce numim *mintă* cu baza sa materială, creierul, și în ansamblu a spiritualității umane cu trupul. Dar și filosofia, în special prin fenomenologie înregistrează o turnură similară odată cu a doua parte a veacului trecut, insistând pe importanța recuperării trupului ca subiect major al filosofiei.

Spiritualitatea Răsăritului creștin a avut o doctrină antropologică ce acordă o atenție aparte trupului încă din vremea originilor sale patristice. Mai puțin cunoscută și recuperată astăzi este tema antropologică a „tunicii de piele”. Punctul de plecare a fost interpretarea dată pasajului din *Facerea* în care este descrisă starea omului după cădere și faptul că Dumnezeu le face protopărinților niște „haine de piele” (Fac., 3, 21). De pasajul acesta s-au ocupat autorii creștini începând cu Origen, fiind de mare interes să se limpezească dimensiunea antropologică a acestei tunici ce se adaugă omului nu ca o îmbrăcăminte exterioară, ci ca o parte a sa. Origen a șovăit dacă să înțeleagă prin această adăugire trupul ori o dimensiune suplimentară a acestuia. Desigur, asta datorită formației sale neoplatonice care devaloriza trupul, privindu-l ca exterior și neesențial omului. Însă Părinții Bisericii au criticat sever această șovăire pentru implicațiile periculoase pe care le implica, întrucât ar fi schimbat cu totul înțelegerea căii spre mântuire ca și semnificația mântuirii.² Grigorie de Nyssa sau Maxim Mărturisitorul au precizat că aceste „haine” au un dublu rol, însă trebuie de la început privite ca rod al milostivirii lui Dumnezeu. Căci cei doi protopărinți ce fuseseră alungați din Rai erau într-o stare improprie și de suferință în tărâmul arid și pustiu al pământului. Aceste haine au însemnat puțința lor de a supraviețui în noua condiție în care ajunseseră ca rod al neascultării. Interpretarea făcută de Părinți este că trebuie să vedem în această tunică o *îngroșare* a trupului adamic, o adăugare a ceva suplimentar ce provine dintr-o fire străină până atunci omului, firea nerațională. Trupul devine biologic. Biologismul nu caracteriza starea de început a umanității, căci, așa cum ni se relatează în *Facere*, cei doi locuitori ai Raiului nu se hrăneau din roadele pomilor din cauza foamei, ci ca o împărțășire din anume daruri, din anume virtuți (asupra acestei înțelegeri insistase deja Filon Alexandrinul și urmașii săi). Însă odată cu căderea din neascultare, condiția umană a însemnat trecerea de la *viețuire* la *supraviețuire*. Căci biologismul tunicii de piele are un caracter dublu. Dincolo de binecuvântarea lui Dumnezeu pentru ca omul să poată să îndure noua sa locuire terestră, această nouă dimensiune a corporalității a însemnat și împlinirea avertismentului că de vor mânca cei doi din pomul cunoașterii vor gusta moartea. Deci pe de o parte binecuvântare, pe de alta împlinirea pedepsei ce va atinge neamul omenesc. Totuși nu este un blestem definitiv, căci tocmai biologismul cu necroza pe care o aduce cu sine, poate

-
1. Douglas Odergard, „Persons and Bodies”, *Philosophy and Phenomenological Research* 31, No. 2 (Dec. 1970), p. 226.
 2. Panayotis Nellis, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 79.

aduce și dezlegarea acestei stări de cădere prin moarte. Dacă nu ar fi moarte biologică, situația improprie în care se află umanitatea după cădere nu ar cunoaște o încheiere vreodată. Trupul a devenit dens și solid, și chiar funcțiile psihice au devenit, împreună cu cele trupești, corporale.¹ Mortalitatea a devenit parte a firii umane, ea înseamnă că omul se găsește într-o stare permanentă de murire, așa că momentul morții este un capăt al muririi, o moarte a morții (ca răul să nu devină nemuritor²). Acea dezlegare între trup și suflet din vremea morții este înțeleasă de Părinții Bisericii ca șansa restaurării firii umane, însă nu de la sine, ci doar prin răscumpărarea săvârșită de Hristos. În așa fel încât consecințele căderii lui Adam vor fi întoarse spre binele și răscumpărarea acestuia. Antropologia patristică oferă astfel o înțelegere nuanțată și diferențiată a situației actuale a naturii umane. Se poate depăși pe această cale de disputa creaționism-evoluționism în favoarea descrierii unei duble dimensiuni a corporalității, care nu neagă legătura cu biologia animală, dar care nu reduce la atât trupeșul.

Este de semnificație urmărirea interpretării și descrierii făcute naturii acestei „îngroșări” pe care omul o dobândește. Pentru că Grigorie de Nyssa – și nu doar el – atenționează că trebuie să vedem ceva mai mult decât biologism în adăugarea acestei tunici. Astăzi am putea folosi termenul de „interfață” pentru a explica hermeneutica patristică a episodului din *Facerea*. În mod simbolic, „îngroșarea” a reprezentat tot ceea ce ține de putințele umane de a relaționa cu lumea. Așa că nu doar biologismul a reprezentat mijlocul relaționării cu lumea, ci a mai fost o dimensiune esențială, care ar putea fi rezumată ca *modul cultural de a fi al omului*. Și aici se manifestă caracterul dublu al noii dimensiuni antropologice: pe de o parte a avea nevoie de cultură înseamnă o împuținare a unor putințe, a unei stări anterioare diferite, însă face posibilă nu doar supraviețuirea omului, ci și dispunerea cu sens, orientarea vieții acestuia potrivit a ceea ce a fost numit valoare. Prin cultură, prin știință, omul este capabil să supraviețuiască altfel decât biologic, își poate împlini o nevoie la fel de importantă: aceea de cunoaștere. Nu este vorba doar de cunoașterea rațională, ci de un sens mult mai larg și mai cuprinzător, în felul în care este folosit termenul în Scriptură, fiind un mod de a fi cu lumea și în lume, dar și dincolo de ea. Căci s-a păstrat ceva din demnitatea pierdută de stăpân al creației pe care Adam o avusese în Rai. Cultura este o haină în măsura în care omul nu se poate raporta nemijlocit la realitatea ce îl înconjoară, și *nici la sine*.

Antropologia creștin-răsăriteană este una stadială, care nu vorbește de om și umanitate pur și simplu, ci de etape și situații existențiale prin care omul a trecut, în care se găsește și pe care le va atinge. Aici este punctul de separație de modul de a face antropologie inaugurat de modernitate, o antropologie limitată la o descriere statică a naturii umane, descriere ce își găsește originea mai degrabă în metafizică decât în știință, pentru că are în vedere descrierea a ceea ce este stabil și *esențial*. Recuperarea perspectivei antropologice ortodoxe

1. *Ibidem*, p. 83.

2. Sf. Grigorie Teologul, *Cuvântarea 45 la Sfintele Paști*, 8; PG 36, 633A.

este foarte productivă astăzi nu doar pentru discursul filosofic dar și pentru orientarea cercetării științifice. De fapt, chestiunea de ansamblu care trebuie lămurită este în ce fel o anume doctrină a persoanei poate avea o semnificație pentru știința de astăzi. Se poate întreba de ce nu ar trebui lăsată o asemenea preocupare doar în seama unor discipline umaniste, precum etica. Dacă se pot aduce argumente în favoarea semnificației datelor unei astfel de antropologii pentru neuroștiințe, pare a fi cu totul neclar ce ar reprezenta ele pentru alte zone ale științei de frontieră, precum cosmologia sau fizica cuantică. Dar o asemenea discuție are valoare doar în situația în care se revizuieste cadrul presupuzițiilor de ansamblu în care ea este dusă. Mă refer mai cu seamă la acel gen de presupuziții care implică posibilitatea tratării noțiunii de persoană în registru psihologizant sau eticist dar nu în cel ontologic. Acest tip de presupuziții aparțin direcției pe care modelul cultural european începea să o ia la început de veac XIX, atitudine ce poate fi cel mai potrivit ilustrată de modul de constituire al Universității Humboldt din Berlin. Pare astăzi o atitudine forțată, artificioasă, tratarea noțiunii de persoană în regim ontologic, însă textele patristice, cele ale creștinismului răsăritean în ansamblu, dovedesc existența unei asemenea înțelegeri în spațiul creștin. Dumitru Stăniloae este cel care a accentuat în veacul al XX-lea necesitatea unei astfel de înțelegeri adresate modului personal de a fi, și mai mult decât atât, a descris cu totul remarcabil implicațiile acestei viziuni. Omul, dacă este înțeles ca modalitate de existență personală, nu este doar o simplă piesă într-un agregat universal ce se călăuzește după legi imuabile. Pozitivismul ce a dominat modul de a se face știință în ultimele trei veacuri, și care are și acum o serioasă influență, nu a putut acorda omului decât acest rol de element al unui lanț al determinării comandat cu strictețe de legile cauzale existente în natură. Această viziune a putut cu greu să găsească un înțeles noțiunii de libertate umană, lăsând-o inevitabil în seama unui tratament slab din punct de vedere ontic, cel al eticii și eventual al psihologiei. Astfel că noțiunea de persoană nu a putut să fie luată în calcul în nici un aspect al cercetării de tip științific. Este evident că cel puțin în ceea ce privește știința clasică, călăuzită de regulile experimentului pozitivabil și al verificabilității sale, oricum nu poate fi luată în discuție realitatea personală ca mod de interacțiune cu lumea. Însă cercetarea de frontieră de astăzi este pusă în situația de a apela la ceea ce se găsește dincolo de vizibil și pozitivabil atunci când trebuie să ofere descrierea unei anume realități care scapă explicației științifice convenționale. Și tot mai mult încep să se ia în calcul elemente ce țin de „datele” modului de existență și influență personal. Într-o anumită măsură, cercetarea medicală, cea psihologică sau cea mai avansată din neuroștiințe, a putut să descrie influența pe care omul o poate avea asupra lumii sau asupra sa urmărind spiritualitatea și practica budistă. Anumite exerciții practice în budism au fost preluate de medicii sau psihologii occidentali, și prin intermediul acestora s-a putut demonstra influența pe care mintea o poate exercita asupra corpului uman sau mediului înconjurător.

În spiritualitatea creștin-răsăriteană persoana este descrisă ca „activă” pe nivel ontic, ca având o influență radicală asupra realității create. Yannaras afirmă că persoana este, în principiu, singura relație posibilă cu ființele, cu

lucrurile existente în realitate. Ființele există numai ca *ob-iecte* – arată, adică, ceea ce *este* numai printr-o relație de raportare la o persoană. Această raportare definește caracterul existențial al ființelor ca fenomene – ființele *apar*, se manifestă drept ceea ce *sunt* numai ca logos al relației lor cu persoana.¹ O astfel de înțelegere poate, de asemenea, oferi un răspuns consistent la întrebarea asupra libertății umane, la felul în care poate fi descrisă și înțeleasă această libertate. Dacă este ca semnificația libertății să treacă de granițele discursului moral și moralizator, atunci trebuie să se ofere o descriere consistentă a efectivității influenței persoanei din perspectiva raportului libertate-determinism. Ar trebui însă să răspundem la o întrebare prealabilă: în ce fel poate fi descris statutul persoanei, cadrele modului personal de existență. Am văzut că este exclusă descrierea statică ori în termenii unei esențe a persoanei. Că persoana nu este o realitate statică este ceva ce poate fi intuit, însă ceea ce ar purta numele de *dinamism* în acest caz nu e tocmai simplu de descris sau încadrat. Căci nu este un dinamism de felul unui flux sau al unei curgeri, ci ceva mai radical, un dinamism ontic. Persoana este o realitate care „nu stă pe loc” în însăși fundamentele sale. Ea „se mișcă” la modul în care „se face”, devine ce nu a fost. În antropologia ortodoxă omul nu este, ci *devine*, căci este chemat să fie mai presus de sine, să fie mai mult decât sine, să se unească cu o natură dincolo de sine și de toată creația: să se unească cu Dumnezeu și, într-o anume măsură și sub un anume înțeles, *să devină Dumnezeu*. Apofatismul persoanei este o sintagmă care trebuie interpretată prin prisma acestei din urmă afirmații. Limbajul negației este mai potrivit atunci când îți propui să vorbești despre ceva care mereu se face pe sine și dincolo de sine în unire cu ceva mai presus de sine. Însă trebuie spus că această chemare și acest propriu al persoanei nu trimite către o cale unică, întrucât totul se discută în limitele identității, irepetabilului, unicității. Nu există decât persoane concrete și o experiență concretă, unică și irepetabilă a fiecăreia dintre acestea. Așa cum spune Stăniloae,

„De ființa umană ține conjugarea interpersonală a diferitelor mișcări ale ei. Ființa umană e trăită în realitate de persoane. (...) Deși fiecare persoană are în sine toată ființa umană, fiecare trăiește întreaga ființă umană în relație cu altele, sau și-o actualizează în relație cu altele. De aceea, trăirea întregii ființe umane de către fiecare persoană, se unește cu sporirea trăirii ființei întregi de către ea în mod propriu, prin relația cu alte persoane, care o trăiesc în felul lor.”²

Acesta este un aspect important potrivit căruia putem afirma existența modului liber de a fi al persoanei: faptul că aceasta nu este condiționată în experiența sa, nu i se dă prin vreo determinare conținutul trăirii și orientarea acesteia. Este aici vorba de ceva mai mult decât de o descriere psihologică a unor sentimente (unde ar putea fi vorba de un determinism), căci trăirea ca

1. Christos Yannaras, *op. cit.*, p. 21.

2. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Craiovei, Craiova, 1990, p. 224.

stare fundamentală a modului personal de a exista înseamnă mai mult. Stăniloae propune termenul de *experiere*, prin aceasta trebuind să se înțeleagă un act ce are ca și consecință o modificare radicală a subiectului trăirii. (De altfel, ar fi foarte interesantă o discuție pe raporturile, apropierea și diferențele între *experiere* și *experiment*.) Scopul acestei experieri personale, unice, nu este legat însă de o simplă îmbogățire a experienței omului, ci vizează realizarea unor deschideri existențiale către o realitate dincolo de sine. Libertatea se exprimă în capacitatea fiecăruia de deschidere către Acel Cineva care îi adresează o chemare, dar care nu îl obligă în nici un fel către realizarea comuniunii.

„Lucrarea Duhului ca persoană în noi cere colaborarea noastră liberă, arătându-se și în aceasta importanța ce ne-o acordă Dumnezeu ca persoane. Duhul cere să ne însușim lucrarea Lui și să ne-o facem proprie printr-o voință și printr-o lucrare a noastră. Duhul nu forțează, adică nu anulează voința, pe care tot El, ca Dumnezeu, ne-a dat-o prin creație. El nu o anulează, pentru că El însuși e liber de toate pasiunile, deci și de pasiunea de a stăpâni. Libertatea e cea mai proprie caracteristică a Duhului, a Spiritului autentic suprem”.¹

Însă comuniunea între om și Creatorul său înseamnă paradoxalitatea unirii unor naturi diferite. Omul nu mai rămâne om. Și aici sunt multe de spus și gândit, cel puțin atât cât permite rostirea unei asemenea situații paradoxale. Melchisedec Törönen se întreabă, spre exemplu, dacă există o interpenetrare mutuală a naturilor sau doar o penetrare a naturii umane de cea divină.² Această *îndumnezeire* a omului sau *teandrie* înseamnă că ceea ce numim libertate nu este un dat pur și simplu al omului, ci are și grade, niveluri, ce corespund acestei comuniuni umano-divine care este una dinamic-existențială. Deși omul, ca realitate personală, are libertate prin însăși constituirea sa, manifestarea acestei libertăți presupune un mai mult sau un mai puțin, presupune un anume fel de actualizare ce nu poate fi presupus dinainte. Sau, atunci când putințele umane sunt degradate, când se manifestă efectele căderii, actuizarea libertății este limitată, marcată de limita inautenticului, a impropriului (semnul *căderii*). Noțiunea de *desăvârșire*, tipică pentru spiritualitatea ortodoxă, implică această cale de sporire în libertate. De aceea, calea spre desăvârșire reprezintă o temă centrală în textele de spiritualitate ortodoxă, această cale implicând o asceză și o mistică. Astfel, la Evagrie Ponticul sau la Maxim Mărturisitorul viața practică sau curățirea înseamnă moarte cu Hristos, iar progresul prin contemplare, înviere cu Hristos.³ Astfel, Sfântul Maxim vorbește de trei feluri de răstignire duhovnicească : în cadrul „filosofiei practice”, prin nepătimire, care implică o moarte față de ispitele lumii sensibile ; în

1. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1997, p. 149.

2. Melchisedec Törönen, *Union and Distinction in the thought of St. Maximus the Confessor*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p. 122.

3. Lars Thurnberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, Ed. Sophia, București, 2005, p. 388.

„contemplarea naturală”, prin renunțarea la contemplare simbolică a minții cu privire la lucruri ; mistagogia simplă și uniformă a înțelegerii teologice, renunțarea la toate însușirile lui Dumnezeu pentru ceea ce El în sine însuși.¹ Însă această sporire, sau așa cum i se spune, *îmbunătățire*, ca dobândire treptată a unei mai adânci libertăți, presupune implicit o tot mai sporită descătușare de o limitare, de o determinare. Aici se impune o nuanțare a termenului de *determinism*, potrivit funcționării sale în contexte diferite. Folosința sa curentă este astăzi legată de felul în care se manifestă legile naturii. Însă atunci când acest concept este pus în legătură cu discuția asupra persoanei nu poate avea aceeași semnificație, întrucât în ceea ce este propriu modului personal de existență nu se poate vorbi de existența și manifestarea unor legi, de structurarea existenței personale în acord cu o determinare anterioară. Și totuși, așa cum am afirmat, noțiunea de desăvârșire conține implicit ideea unui progres în libertate și deci a unei treceri de la *mai puțin* la *mai mult*. Nevoia aceasta este, potrivit Scripturii, nu ceva ce ține de natura originară a omului, ci de episodul căderii adamice. Este o limită care pe de o parte este rezultatul exersării libertății, iar pe de alta se constituie într-un obstacol a exercitării autentice a acesteia în sensul ei cel mai înalt. Această limitare, înțeleasă ca rod al păcatului, are drept consecință moartea, și numai răscumpărarea lui Hristos înseamnă și posibilitatea *restaurării* umanității omului. Desigur, aici înțelesul libertății este mai mult decât posibilitatea exersării alegerii (deși o implică și pe aceasta), este implicat un mod de a fi care este corupt în posibilitatea sa, este o situație de ființare. Să nu uităm că noțiunea de persoană nu trebuie nicidecum asociată sufletului sau spiritului, căci este o realitate ce cuprinde la fel de mult trupul. Sunt numeroase exemple ale felului în care Părinții Bisericii vedeau și descriau persoana și ca realitate complexă și deplină, din care corporalitatea nu poate fi omisă. Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa vede libertatea umană interacționând cu diferitele părți ale persoanei umane, explicând cum trupul este legat de minte și de libera alegere. Grigorie vede persoana umană ca un compozit din diferite părți, fiecare cu propriul dinamism. Între acestea, cel mai înalt este intelectul, a cărui principală activitate este contemplarea diverselor obiecte și discriminarea între ele, în special, discernământul între bine și rău. Însă în vreme ce intelectul este simplu, aria care include sufletul irațional este destul de complexă.² Acest suflet irațional este cel legat de trup, este o manifestare a impulsurilor trupului. Astfel că, potrivit Sfântului Grigorie de Nyssa, persoana umană este astfel creată încât să participe la toate nivelurile de realitate, materială, nematerială și divină.³

În trup s-a petrecut schimbarea stării lui Adam după cădere, trupul a suferit o schimbare și o adăugare, ceea ce a implicat și prezența unei limite care mai înainte nu fusese experimentată. O limită care înseamnă mai întâi trăirea duratei ce înseamnă inevitabila curgere către moarte, pe de alta o limită în posibilitățile

1. *Ibidem*, p. 389.

2. Verna E. F. Harisson, *Grace and Human Freedom According to St. Gregory of Nyssa*, The Edwin Mellen Press, New York, 1992, p. 172.

3. *Ibidem*, p. 177.

de manifestare interioare și exterioare omului. Această limitare exterioară, care se traduce în toate nevoile pe care omul le are pentru a supraviețui, căci aceasta este condiția trupului îngroșat, al tunicii de piele ca stare de murire continuă, înseamnă supunerea în fața legilor naturii. *Facerea* indică faptul că aceasta nu era starea originară a omului, și deci ține de impropriu, de inautentic, această situație. Așa cum comentează literatura patristică, căderea omului, cel care fusese pus peste Creație, a antrenat după sine și o altă stare a lumii, a cosmosului până la ultima piatră. Această condiționare pe care omul, prin trupul îngroșat, începe să o aibă din partea naturii este, până la urmă tot un efect al acțiunii sale. Viața concretă pe pământ a omului căzut înseamnă suferință și căutare a izbăvirii. Această stare are consecințe concrete în complexa relație a omului cu ceea ce poartă numele de natură, incluzând aici și propria corporalitate. Întruparea lui Hristos înseamnă puțința restaurării umanității omului, însă doar ca potență. Această restaurarea devine efectivă în cazul concret al fiecărui om nu într-un fel identic, ci cu caracteristicile unicității fiecărei exersări personale a libertății *de a fi*. Restaurarea trebuie astfel înțeleasă nu doar ca o revenire a omului la ceea ce îi este propriu, la starea sa existențială pierdută, dar această schimbare conduce la un alt raport și la un alt mod de exercitare a influenței sale asupra naturii, asupra creației. Această schimbare de raport trebuie înțeleasă ca una efectivă, nu simbolică, ca una ce produce efecte reale și concrete în natură. Aici textele patristice indică faptul că pe această cale omul deschide posibilității nesfârșite de a aduce schimbare și noutate în natură, asta neînsemnând o încălcare a legilor și raționalității naturii, ci o aducere a acestora la actualizarea unor potențe pe care le conține și care altfel nu s-ar fi manifestat niciodată. Viziunea patristică asupra lumii este că aceasta a fost creată ca *mediu*, ca *loc* al întâlnirii persoanelor. Lumea nu are un rost în sine, ci este în vederea creării unor tot mai adânci și efective posibilități de întâlnire între persoane – între Persoanele Sfintei Treimi și oameni, ca și între oameni. Asta întrucât persoana este realitatea cu cel mai înalt grad al existenței, pentru că știe de existența sa și a persoanelor și a lucrurilor. Și e așa pentru că *este* – ca *eu*, ca *tu* sau ca *el* –, ca o conștiință îndreptată către altă conștiință, cum afirma Părintele Stăniloae.¹ Astfel că determinismul naturii, existența unor legi ale realității fizice, nu este un dat etern, ci a întâlnit o modificare odată cu căderea adamică și întâlnește mereu schimbări prin exercitarea actului de libertate a omului, mai ales aceluia care se găsește pe calea restaurării. Mai potrivit ar fi să vorbim nu atât de *legile naturii* cât de raționalitatea lumii, sau mai precis, de *raționalitatea creației*. Vorbind despre raționalitatea lumii indicăm mai adecvat rosturile potrivit cărora lumea și-a primit existența, o lume care pentru iudeo-creștinism nu poate avea în nici un caz un rost în sine, sau care să existe pur și simplu. Dacă există limite în Creație, și dacă aceste nu se datoresc căderii omului, atunci accepțiunea limitei trebuie să fie pozitivă: o limită ce creează posibilitatea comuniunii, întâlnirii, o limită care se dovedește a fi prilejul infinitelor posibilități.

1. Dumitru Stăniloae, *Studii de teologie dogmatică ortodoxă*, Ed. Mitropoliei Craiovei, Craiova, 1990, p. 225.

CARMEN-MARIA BOLOCAN

Strategii (principii) didactice în *Omiliile* Sfântului Vasile cel Mare

Perioada patristică în care se încadrează Sfântul Vasile cel Mare este considerată „epoca de aur” a creștinismului. Ea debutează cu anul 313, data promulgării Edictului de la Milan, de către împăratul Imperiului Roman, Sfântul Constantin cel Mare, și se finalizează în anul 461, data morții papei Leon I¹.

Datorită libertății acordate creștinismului, ca religie recunoscută de statul roman, această perioadă se distinge prin înflorirea vieții bisericești, care culminează în creații de o profunzime și frumusețe inegalabile, constituind apogeul literaturii patristice.

Sfântul Vasile cel Mare etalează valorile creștine eterne, pe care trebuie să se axeze întreaga educație. Pedagogia contemporană confirmă adevărurile reliefate de acest mare dascăl al lumii și ierarh, care a evidențiat ideea plasticității firii umane. Astfel, educația copilului în disciplină și iubire față de Dumnezeu trebuie realizată din zorii copilăriei: „sufletul să fie îndrumat spre practicarea faptelor bune îndată, de la început, când este încă ușor de format și fraged și, fiind moale ca ceara, primește cu ușurință formele care se presează asupra lui, așa încât, atunci când va veni rațiunea și puterea de a judeca, să înceapă drumul de la primele noțiuni și de la exemplele de pietate, care i-au fost predate, pentru ca rațiunea să arate ceea ce este folositor, iar obiceiul să îndrume cu ușurință spre săvârșirea binelui”².

De asemenea, arta pedagogului se aseamănă cu meșteșugul medicului care nu prescrie același medicament pentru orice boală: „căci, așa cum, în cazul artei medicale, pentru vindecarea trupului suportăm operații, cauterizări și bem medicamente amare, la fel și pentru vindecarea sufletului trebuie să suportăm tăietura cuvintelor de mustrare și medicamentele cele amare ale epitimiiilor”³.

1. Cf. Pr. prof. dr. Ioan G. Coman, *Patrologie. Manual pentru uzul studenților Institutelor Teologice*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1956, p. 121.
2. Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile mari*, în *Scrieri. Asceticele*, partea a II-a, traducere, introducere, indici și note de Prof. Iorgu D. Ivan, colecția „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), nr. 18, EIBMBOR, 1989, p. 246.
3. *Ibidem*, p. 298.

Noțiunea de principiu didactic – o abordare sintetică

Principiul didactic reprezintă normele de maximă generalitate care trebuie respectate în organizarea și desfășurarea întregului proces instructiv-educativ pentru însușirea cunoștințelor oricărei materii de învățământ.

Tradiția pedagogică, prin intermediul literaturii de specialitate, a consacrat anumite principii didactice care se evidențiază prin caracterul lor general, vizând, în mod prevalent, educația intelectuală, necesară oricărui demers educativ¹.

Există, însă, și norme proprii fiecărui domeniu educativ, denumite principii specifice. Astfel, unii pedagogi au stabilit principii pentru educația morală, teologică, estetică etc.

Educația creștină are ca ideal curățirea de patimi, formarea omului duhovnicesc, care poate atinge sfințenia. Deci, valorile creștine trebuie transpuse în comportamente. Așadar, religia are o latură intelectuală, care conține învățătura de credință, și o dimensiune afectivă, manifestată prin trăiri, evlavie, și o parte practică, concretizată prin ritualuri, ceremonii. Or, Sfinții Părinți ai Bisericii, luminați de harul Duhului Sfânt, au știut totdeauna să semene în sufletele credincioșilor învățătura creștină, ținând seama de mediul în care trăiau, educația primită și capacitățile fiecăruia, precum în pilda semăntorului și cea a talanților. Astfel a procedat și Sfântul Vasile, ajungând la inimile multora prin cuvintele bogate în învățături susținute prin exemplul personal.

Izvorâte din experiența vieții sale ascetice și a bogatei pregătiri teologice și laice, *Omiliile* Sfântului Vasile cel Mare sunt un far călăuzitor pentru creștinii din toate vremurile. Cuvintele folosite sunt simple, accesibile tuturor categoriilor de credincioși care i le-au ascultat sau citit de-a lungul timpului. Sunt bogate în învățături duhovnicești care au fost transmise cu mult tact pedagogic. Ca un model de profesor al retoricii, știință care l-a ajutat în elaborarea omiliilor și a cuvântărilor sale, a dovedit multă popularitate în rândul credincioșilor. Acest fapt se reflectă în ușurința cu care expunea și combina ideile astfel încât cunoștințele duhovnicești erau transmise folosindu-se de numeroase analogii cu situații din viața de zi cu zi, din științe sau cu argumente solide din Sfânta Scriptură.

1. Cf. Prof. dr. George Văideanu, *Pedagogie. Ghid pentru profesori*, vol. I, Facultatea de Istorie-Filosofie, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, 1982, p. 177.

Identificarea principiilor didactice în *Omiliile Sfântului Vasile cel Mare*

Principiul eclesiocentric

Principiul eclesiocentric fundamentează învățământul religios pe viața și învățăturile Bisericii creștine, definite în Noul Testament „stâlp și temelie a Adevărului” (Timotei 3,15). Ea deține, în Ortodoxie, infailibilitatea¹, deoarece conducătorul ei este Mântuitorul Hristos: „L-a dat pe El cap Bisericii, care este trupul Lui, plinirea Celui ce plinește toate în toți” (Efeseni 1, 22-23). Datorită asistenței Duhului Sfânt, ea perpetuează adevărurile creștine autentice și integrale.

Misiunea sfântă de apărare a Ortodoxiei Bisericii și-a asumat-o și Sfântul Vasile cel Mare: „să primiți mărturisirea de credință stabilită de Părinții noștri întruniți la Niceea, să nu eliminați din ea nici un cuvânt și să știți că cei 318 Părinți, care s-au întâlnit acolo fără duh de ceartă, n-au vorbit fără lucrarea Duhului Sfânt. [...] Ca Biserica lui Dumnezeu să fie curată, trebuie să nu aibă în ea nici o neghină”².

Idealul suprem, mântuirea, nu se poate împlini decât în cadrul Bisericii, unde se comunică harul divin, prin Sfintele Taine³.

Sfântul Vasile interpretează versetul biblic referitor la definiția Bisericii – „Trup al lui Hristos” (Efeseni 1, 22-23), relevând comuniunea dintre membrii săi, realizată prin harul Duhului Sfânt: „Dar dacă noi toți, care am fost primiți în una și aceeași speranță a chemării noastre, formând un trup care are cap pe Hristos și suntem membre unii altora, dacă noi nu suntem legați în mod armonios în Duhul Sfânt, spre zidirea unui singur corp, ci fiecare din noi își alege viața singuratică, fără să slujească binelui comun, după felul bineplăcut lui Dumnezeu [...] cum putem – atunci când suntem dezbinați – să păstrăm legătura reciprocă și slujirea membrilor, unul față de celălalt sau supunerea lor către capul nostru, care este Hristos?”⁴.

Întreaga operă a Sfântului Vasile se remarcă prin teologia sa pnevmatologică⁵, care exprimă diversitatea darurilor Duhului Sfânt, în unitatea trupului Bisericii și dragostea capului Hristos: „Darurile Duhului fiind diferite și nici unul

-
1. Cf. Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. II, ediția a II-a, EIBMBOR, București, 1997, p. 177.
 2. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Despre Sfântul Duh. Corespondență (Epistole), Epistola 114*, traducere, introducere, note și indici de Pr. prof. dr. Constantin Cornițescu și pr. prof. dr. Teodor Bodogae, în col. PSB, București, 1988, p. 295.
 3. Cf. Protos. Gheorghe Bodnariu, *Misiunea Bisericii în școală*, Editura Bizantină, București, 1994, p. 58.
 4. Sfântul Vasile cel Mare, *Regulile mari*, p. 232.
 5. Cf. Pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în liturghia ortodoxă*, EIBMBOR, București, 2004, p. 699.

neputând să le primească pe toate, nici toți să fie la fel, se cuvine ca fiecare să persevereze cu înțelepciune și cu mulțumire, în ce i s-a dat și toți să fie de acord între ei, în dragostea lui Hristos, ca membrele în corp”¹.

Alegoria Bisericii ca trup al lui Hristos este dezvoltată și comentată : „unul să aibă oficiul ochiului, cel căruia i s-a încredințat îngrijirea de cele comune și care pe cele ce au fost le probează și pe cele ce vor avea loc le prevede și le analizează ; iar altul să aibă oficiul auzului sau al mâinii, ca să audă și să facă cele de trebuință ; și așa mai departe, fiecare cu cele ale sale [...] este periculos pentru fiecare membru de a neglija ceva din cele ce i s-au impus [...] căci dacă mâna sau piciorul nu urmează îndrumării ochiului, se vor prinde numaidecât de lucruri primejdioase pentru distrugerea corpului întreg [...] iar dacă ochiul se închide astfel încât nu mai vede, în mod necesar se va distruge și el cu celelalte membre [...] astfel și pentru superior, neglijența este primejdioasă fiindcă el se judecă pentru toți frații, dar și pentru inferior neascultarea este păgubitoare”².

„După cum sfinții sunt «trup al lui Hristos și mădule în parte» (1 Corinteni 12,27) – și Dumnezeu a așezat în Biserică pe unii ochi, pe alții limbi, pe unii să țină loc de mâini, iar pe alții să țină loc de picioare.”³

Alegoria se extinde prin analogia cu sistemul osos și muscular, care sugerează diversitatea vârstelor spirituale în Biserică, din cauza exercitării diferite a libertății umane : „Și după cum oasele, prin tăria lor, susțin slăbiciunea cărnii, tot așa și în Biserică sunt unii care, datorită tăriei lor, pot să poarte lipsurile celor slabi. Și după cum oasele sunt legate unele de altele pe la încheieturi cu nervi și tendoane care cresc pe oase, tot așa și legătura dragostei și a păcii lucrează în Biserica lui Dumnezeu un fel de legătură și unire a oaselor celor duhovnicești”⁴.

Invidia contrastează cu armonia din Biserică și cu învățăturile sfinte : „Pentru ce nu asculți cu bucurie când în biserică curge din belșug cuvântul duhovnicesc și când inima evlavioasă izvorăște din harurile Duhului ?”⁵. Armonia comuniunii îl determină pe Sfântul Vasile să considere Biserica „sfântă și fericită”⁶.

Ea oferă, prin exemplul predecesorilor creștini, educația mântuitoare a evlaviei : „Biserica, prin cinstea dată înaintașilor, îndeamnă pe cei în viață. Ea spune : Nu te strădui după bogăție, nici după înțelepciunea cea trecătoare a lumii ! Toate acestea dispar odată cu viața pământească ! Tu, dimpotrivă, fii lucrătorul evlaviei !”⁷.

-
1. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri. Asceticele, Regulile morale*, partea a II-a, traducere, introducere, indici și note de prof. Iorgu D. Ivan, în col. PSB, EIBMBOR, București, 1989, p. 154.
 2. Idem, *Ascetice, Regulile mari*, p. 261.
 3. Idem, *Scrieri. Omilii la Hexaimeron. Omilii la Psalmi. Omilii și cuvântări, Omilie la Psalmul XXXVI*, partea I, traducere, introducere, note și indici de pr. D. Fecioru, în col. PSB, EIBMBOR, București, 1986, p. 277.
 4. *Ibidem*, *Omilie la Ps. XXXVI*, p. 281.
 5. *Ibidem*, *Omlia a XI-a*, p. 464-465.
 6. *Ibidem*, *Omlia a VI-a*, p. 131.
 7. *Ibidem*, *Omlia a XXIII, La Sfântul mucenic Mamant*, p. 584.

Sfântul Vasile relevă responsabilitatea clerului: „ne rugăm zi și noapte Împăratului veacurilor să păzească poporul integru în credință, dar să păzească și integritatea clerului care-l conduce și care poartă grijă cu trezvie de toate mădularele trupului Bisericii”¹.

Zelul Sfântului Vasile în apărarea Ortodoxiei Bisericii transpare frecvent din operele sale: „Oricum, chiar dacă sunt îmbrăcat într-un trup bolnăvicios, atâta vreme cât mai suflu, țin de datoria sfântă să nu uit nimic din ceea ce poate contribui la «zidirea Bisericilor lui Hristos» (1 Corinteni 14,5)”².

Principiul hristocentric

Principiul hristocentric sau teocentric constituie fundamentul învățământului religios, căruia îi conferă sens persoana Mântuitorului Hristos – „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14,6).

Ca Fiu al lui Dumnezeu, El a realizat mântuirea obiectivă, prin Întruparea, Moartea, Învierea și Înălțarea Sa. Astfel, s-a manifestat în lume iubirea lui Dumnezeu-Tatăl, care „așa de mult a iubit lumea încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică” (Ioan 3,16).

Profesorul de religie trebuie să argumenteze biblic mesianitatea Sa, reliefând numeroasele profeții din Vechiul Testament, referitoare la nașterea Sa minunată din Sfânta Fecioară Maria: „Iată Fecioara va lua în pântece și va naște Fiu și vor chema numele Lui, Emanuel” (Isaia 7,14); la Patimile Sale: „chinuit a fost, dar S-a supus [...] ca un miel spre junghiere S-a adus” (Isaia 53,7); la jertfa euharistică: „de la răsaritul soarelui și până la apusul lui, mare este numele Meu printre neamuri și în orice parte se aduc jertfe de tămâie pentru numele Meu și prinoase curate” (Maleahi 1, 11).

Sfântul Vasile recapitulează opera mântuitoare a lui Iisus Hristos: „Iconomia lui Dumnezeu și a Mântuitorului nostru în vederea mântuirii neamului omenesc constă în ridicarea acestuia din căderea adusă de păcat [...] în starea de intimitate cu Dumnezeu. Pentru aceasta S-a întrupat Hristos, a dus viață smerită, a suferit patimi, cruce, înmormântare și înviere, pentru ca, imitându-L, omul mântuit să recapete cea veche înfiere. Prin urmare, pentru desăvârșirea vieții spirituale, este necesară imitarea lui Hristos nu numai prin blândețe, smerenie și mărinimie, ci și prin moarte. [...] Cum, însă, imităm moartea sa? Prin faptul că ne îngropăm cu El prin botez”³; „Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin Botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții.”⁴

Sfântul Vasile cel Mare invocă frecvent, în operele sale, numele Domnului Iisus Hristos, prin rugăciuni care precedă și finalizează expunerile sale teologice

1. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 222*, p. 455-456.

2. *Ibidem, Epistola 203*, p. 415.

3. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Despre Sfântul Duh*, p. 49.

4. Idem, *Ascetice, Regulile morale*, p. 122.

sau prin citarea versetelor biblice referitoare la principiul hristocentric: „Cu ajutorul lui Dumnezeu ne-am adunat în acest loc, în numele Domnului nostru Iisus Hristos. [...] Deci, vă rog, cu dragostea Domnului nostru Iisus Hristos [...] să începem, în fine, să purtăm grijă de sufletele noastre”¹; „Dacă-ți vei aduce aminte, de-a lungul întregii tale vieți, de această hotărâre, vei putea evita mulțimea de păcate, întru Hristos Iisus, Domnul nostru, Căruia slava și puterea, în vecii vecilor, amin”²; „Să ne rugăm ca Duhul să locuiască în sufletele noastre și să nu ne părăsească nici o clipă, cu harul Domnului nostru Iisus Hristos, Căruia slava și puterea în vecii vecilor, amin”³.

Abundența metaforelor și denumirilor, cu preponderență biblice, desemnează principiul hristocentric al creștinismului. Astfel, Iisus este „Împărat”⁴, „Învățător”: „Îl numești învățător și nu te porți ca un ucenic?”⁵, „Cuvântul vieții și pâinea pogorâtă din cer”⁶, „Cuvântul adevărului”⁷, Mirele – Cuvântul: „Trebuie, dar, să avem grijă, mai dinainte, de frumusețea noastră, pentru ca și Mirele – Cuvântul, primindu-ne, să ne spună: «Toată ești frumoasă, iubita mea și întinăciune nu este în tine»”⁸ (Cântarea Cântărilor 4,7); „adevăratul Doctor și Mântuitor”⁹, „dreptul Judecător”¹⁰, „Păstorul cel bun”¹¹, „Binefăcătorul nostru”¹².

Rugăciunile din cadrul omiliilor exprimă, deseori, speranța eshatologică: „Să dea Dumnezeu să fim găsiți vrednici a lua parte la veselia ospățului Mirelui”¹³.

Sfântul Vasile ne asigură că „viața cea reală este Hristos”¹⁴, care trebuie urmat permanent și în mod deplin: „L-am căutat pe Domnul cu stăruință”¹⁵.

Opera teologică a marelui ierarh abundă în descrieri ale roadelor comuniunii cu Dumnezeu: „dragostea dumnezeiască a frumuseții spirituale”¹⁶, „dragostea de Dumnezeu cea întru Hristos Iisus”¹⁷, „fericirea în Hristos”¹⁸: „Fiind, deci, în Însuși Domnul și privind, pe cât ne este cu putință, lucrurile cele minunate ale Lui, adunăm, astfel, din contemplarea lor, veselie, în inimile noastre”¹⁹; „armonie

1. Idem, *Ascetice, Regulile mari*, p. 211.

2. Idem, *Omilii, Omilie la Psalmul LXI*, p. 338.

3. *Ibidem*, *Omilia a XVI-a, Despre credință*, p. 513.

4. Idem, *Ascetice, Asceticele*, p. 211.

5. Idem, *Omilii, Omilia a VII-a, Către bogați*, p. 409.

6. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XXXVI*, p. 263.

7. *Ibidem*, p. 270.

8. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XXIX*, p. 243.

9. *Ibidem*, *Omilia a IX-a, Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, p. 437.

10. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul VII*, p. 198.

11. *Ibidem*, *Omilia a XXIII-a, La Sfântul Mucenic Mamant*, p. 586.

12. Idem, *Ascetice, Regulile mari*, p. 224.

13. Idem, *Omilii, Omilia a II-a, Despre post*, p. 364.

14. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XXXVI*, p. 274.

15. *Ibidem*, p. 266.

16. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XLIV*, p. 291.

17. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XXXII*, p. 259.

18. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul I*, p. 185.

19. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XXXII*, p. 247.

cu Dumnezeu-Cuvântul¹; bogăția harului: „este bogat harul care se revarsă de la Dumnezeu în cuvintele despre Hristos”²; „frumusețea lui Dumnezeu-Cuvântul”³; „smerenia pe care Domnul ne-a poruncit-o și prin cuvânt, dar ne-a arătat-o și prin faptă”⁴; „milostivirile lui Hristos”⁵; „orice virtute”⁶: „El a exprimat multe exemple de răbdare, cinste, blândețe, filantropie, bunătate, modestie, înțelepciune și, în general, orice virtuți, care sunt relatate clar în Evanghelii”⁷.

Prin „ascultarea față de Hristos”⁸, creștinul tinde spre trăirea mistică a „împărtășirii cu trupul și sângele Său”⁹. Astfel, se experiază „pacea cea întru Hristos”¹⁰.

Principiul motivației

Educația, în fiecare secvență de manifestare, se axează pe un sistem de finalități acționale, conștientizate și exprimate de către factorii implicați în procesul instructiv-educativ. Ele reflectă exigențe de ordin axiologic, care imprimă sensul demersului informativ-formativ, fiind indispensabile desfășurării sale optime¹¹.

Existența umană trebuie orientată, prin toate manifestările ei, spre idealul suprem al vieții – mântuirea – care constă în comuniunea divino-umană: „faptul de a ignora marea taină a mântuirii noastre denotă, într-adevăr, minte de copil, de copil care are nevoie de lapte, pentru că, în baza unui principiu pedagogic, înainte de a ne exersa în dreapta credință și înainte de a ajunge la desăvârșire, era normal să ni se dea elementele pe care le putem pricepe mai ușor”¹².

„Planul dumnezeiesc al mântuirii”¹³ transcende orice cunoaștere umană: „dacă omul desăvârșit nu cunoaște adevărul, cu privire la cunoștințele despre lucrurile din viață, atunci lucrul acesta nu-i va fi o piedică pentru dobândirea mântuirii”.

Sfântul Vasile adresează îndemnul spre mântuire tuturor creștinilor: „îmbracă veșmântul veseliei și haina mântuirii, aceste haine strălucitoare și de nuntă,

1. *Ibidem*, p. 248.

2. *Ibidem*, p. 289.

3. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XLIV*, p. 291.

4. *Ibidem*, *Omilia a X-a, Împotriva celor ce se mânie*, p. 456.

5. *Idem*, *Ascetice, Asceticele*, p. 66.

6. *Ibidem*, *Regulile mici*, p. 401.

7. *Ibidem*, *Constituțiile ascetice*, p. 486.

8. *Ibidem*, p. 508.

9. *Ibidem*, *Regulile morale*, p. 123.

10. *Ibidem*, p. 144.

11. Cf. Constantin Cucoș, *Pedagogie*, ediția a II-a, Editura Polirom, Iași, 2006, p. 185.

12. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Epistole*, p. 48.

13. *Ibidem*, *Epistola 8*, p. 134.

cu care cel împodobit nu va fi aruncat afară din cămara cea de nuntă”¹. Pentru acest ideal suprem, de comuniune harică în împărăția veșniciei cu Dumnezeu, creștinul trebuie să persevereze în desăvârșirea personalității spirituale: „unii dintre filosofi păgâni au scris despre scopul vieții și au ajuns la diferite concepții despre scopul ei. Unii au definit că scopul vieții este știința; alții că scopul vieții este lucrarea practică; alții că scopul vieții este a te folosi în chip diferit de viață și de trup; iar cei care trăiesc ca dobitoacele au definit că scopul vieții este plăcerea. Pentru noi, scopul vieții, în vederea căruia facem totul și spre care ne grăbim, este fericita viețuire în veacul ce va să fie. Iar aceasta se împlinește în a ne lăsa stăpâniți de Dumnezeu”².

Principiul intuiției

Principiul intuiției reprezintă un imperativ fundamental al didacticii, deoarece exprimă corelația dintre senzorial și rațional, dintre concret și abstract, în desfășurarea eficientă a procesului de învățământ.

Principiul intuiției relevă plasticitatea firii umane și rolul discernământului în dezvoltarea personalității spirituale. Între cei doi protagoniști ai educației, profesor și elev, se evidențiază, în cadrul învățământului religios, valoarea argumentului biblic și patristic.

„Metafora plasticității firii umane”³ nu este o descoperire a psihologiei moderne. Prin harul divin, Sfântul Vasile cel Mare a intuit acest adevăr fundamental, exprimat în *Regulile mari*: „Așadar, trebuie ca sufletul să fie îndrumat spre practicarea faptelor bune, de la început, când este încă ușor de format și fraged și, fiind moale ca ceara, primește cu ușurință formele care se presează asupra lui, așa încât, atunci când va veni rațiunea și puterea de a judeca, să înceapă drumul de la primele noțiuni și de la exemplele de pietate, care i-au fost predate, pentru ca rațiunea să arate ceea ce este folositor, iar obiceiul să îndrume cu ușurință spre săvârșirea binelui”⁴.

Valoarea educației, care cultivă deprinderile morale de la vârsta fragedă a copilăriei, reiese și din *Omilia a XXII-a*, adresată, cu predilecție, tinerilor: „Nu mic este folosul sădirii în sufletele tinerilor a unei oarecare înrudiri și obișnuințe cu virtutea, pentru că, din pricina frăgezimii vârstei, învățăturile unor astfel de oameni se înfig adânc și rămân pentru totdeauna”⁵.

Sfântul Vasile confirmă justetea cugetării că „obișnuința este a doua natură a omului”, reliefând necesitatea atitudinii perseverente în corijarea deprinderilor imorale, deoarece acestea creează o dependență statornică: „relele, care s-au întipărit cu anii, au nevoie, mai întâi, de timp ca să se îndrepte, apoi

1. Idem, *Omilii, Omilie la Ps. XXIX*, p. 236.

2. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XLVIII*, p. 309.

3. Constantin Cucoș, *Educația religioasă. Conținut și forme de realizare*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 1996, p. 35.

4. Sfântul Vasile cel Mare, *Ascetice, Regulile mari*, p. 246.

5. Idem, *Omilii, Omilia a XXII-a, Către tineri*, p. 570.

de educație statornică și hotărâtă, dacă vrei să ajungi până în adâncul răului, în așa fel încât să curmi din rădăcină bolile. [...] Egoismul, înrădăcinat în suflet, în urma unei lungi obișnuințe, nu-l poate smulge un singur om, nici printr-o singură scrisoare și nici într-un răstimp scurt. [...] Ar fi nevoie de mult curaj pentru a începe o luptă de o atât de mare importanță¹.

Plasticitatea firii umane denotă starea sa perfectibilă, în sensul aspirației spre asemănarea cu Dumnezeu, dar și exprimarea libertății, ca taină a iubirii divine.

Descriind etapele ascetice de purificare și iluminare, Sfântul Vasile cel Mare evidențiază, frecvent, în opera sa, valoarea discernământului spiritual, de inspirație divină: „să rânduiască vorba cu discernământ, spre zidirea credinței, ca să nu întristeze pe Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu”².

Metafora balanței exprimă ideea de cumpătare: „după cum cunoaștem greutatea unui lucru după înclinările talerelor balanței [...] tot așa și noi, dacă vom avea în minte măsurile puse nouă de Domnul, nu vom depăși niciodată hotarele cumpătărilor”³.

Purificarea minții este un proces permanent, realizabil doar în conlucrare cu Dumnezeu: „dacă cineva este încredințat că are pe Dumnezeu supraveghetor [...] atunci se va lupta ca să dobândească pietatea bineplăcută, iar astfel, neîmprăștierea minții se întărește mai puternic și mai sigur [...] pentru că, prin cugetare constantă și prin contemplarea voinței lui Dumnezeu, mintea nu va găsi vreme de împrăștiere”⁴.

Exprimarea verbală denotă cumpătarea interioară. De asemenea, tăcerea reprezintă limbajul tainic al înțelepciunii, în anumite situații concrete: „stăpânindu-și limba, vor da dovadă îndestulătoare și de stăpânire de sine [...] există și un ton al vocii și o simetrie a vorbei și un timp potrivit și o însușire a cuvintelor care e proprie celor pioși, pe care nu poate s-o învețe cineva dacă nu s-a dezbărat de vechile lui obișnuințe”⁵.

Trebuie adaptat comportamentul la diverse circumstanțe: „binele tăcerii se arată cu privire la vreme și cu privire la persoană”⁶; să alegem și persoana, și locul, și timpul și, în orice caz, să întocmim cu judecată cuvintele”⁷.

Sfântul Vasile accentuează diferența dintre mânia ca păcat și indignarea judicioasă, ca faptă bună care vizează dezaprobarea păcatului: „propriu mâniei este pornirea violentă a sufletului ca să cugete răul împotriva celui care l-a supărat; iar propriu indignării judicioase este scopul îndreptării celui care a greșit, din dispoziția dezaprobării pentru ceea ce s-a făcut”⁸.

Cumpătarea trebuie să se răsfrângă și asupra trupului: „căci dacă am fi fost stabiliți fără trup, ar fi fost necesar să cercetăm ceea ce este mai de preț numai

1. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 156*, p. 343-344.

2. *Ibidem, Epistola 22*, p. 538.

3. Idem, *Omiliile, Omilia a IV-a. Despre mulțumire*, p. 384.

4. Idem, *Ascetice, Regulile mici*, p. 456.

5. *Ibidem, Regulile mari*, p. 243.

6. *Ibidem, Regulile mici*, p. 406.

7. *Ibidem*, p. 422.

8. Idem, *Ascetice, Regulile mici*, p. 347.

pentru suflet ; dar fiindcă omul este dublu, dublă se cuvine să fie și căutarea virtuții”¹. Discernământul constă, astfel, în transfigurarea simțurilor : „înfrânarea desăvârșită impune măsură limbii, limite ochilor și auz fără curiozitate urechilor ; iar cel care nu se acomodează acestora este necumpătat și fără frâu”².

Sfântul Vasile reliefează rolul conducător al sufletului, dar și conlucrarea sa cu trupul, în virtutea egalității : „acțiunea sufletului este să dea preferință faptelor bune câte se împlinesc și în colaborare cu trupul, iar acțiunea trupului este să înfăptuiască pe acelea cărora sufletul le dă preferință. Dar când trupul slăbește și nu mai este în stare să lucreze, faptul rămâne neterminat, ascuns în intenție, ca un vlăstar care se ofilește în pământ și nu mai ajunge să fie de folos celor care l-au plantat”³.

Expresivitatea limbajului intuitiv creează atmosfera adecvată procesului instructiv-educativ și spiritual.

Opera Sfântului Vasile cel Mare abundă în figuri de stil care conferă frumusețe și receptivitate mesajului. Metaforele și alegoriile prevalează, în operele morale, într-un număr impresionant.

Astfel, se constată că parenezele sunt efectiv înveșmântate în feeria figurilor de stil, dar ele se regăsesc, de asemenea, și în epistole și, mai rar, în scrierile dogmatice.

Expresivitatea limbajului denotă stilul erudit și poetic al Sfântului Vasile, care valorifică tezaurul culturii antice, al cărei apogeu îl constituia arta cuvântului – retorica.

Suita de metafore transpune pe cititor într-o împărăție lingvistică fascinantă : Numele lui Dumnezeu este „talismanul, pecetea din inimile noastre”⁴.

Dumnezeu – „arhitectul”⁵ și „doctorul”⁶ ;

Profetul – „fluier pus în mișcare de Sfântul Duh”⁷ ;

Sfinții – „icoane vii”⁸ ;

Sfântul – „ambasador”⁹ ;

Învățăturile divine – „dumnezeiești bucate”¹⁰, „leacuri”¹¹, „miere”¹² ;

Darurile divine – „fântâni sufletești”¹³ ;

Poruncile divine – „concert și simfonie”¹⁴ ;

1. *Ibidem*, *Constituțiile ascetice*, p. 484.

2. *Ibidem*, *Regulile mari*, p. 249.

3. *Ibidem*, *Constituțiile ascetice*, p. 488.

4. *Idem*, *Omilii*, *Omilii la Hexaimeron*, p. 73.

5. *Ibidem*, p. 78.

6. *Idem*, *Ascetice*, *Constituțiile ascetice*, p. 525.

7. *Idem*, *Omilii*, *Omilie la Psalmul XXIX*, p. 244.

8. *Idem*, *Despre Sfântul Duh*, *Epistole*, *Epistola 302*, p. 587.

9. *Idem*, *Ascetice*, *Asceticele*, p. 59.

10. *Idem*, *Omilii*, *Omilii la Hexaimeron*, p. 146.

11. *Ibidem*, *Omilia a XI-a*, *Despre invidie*, p. 459.

12. *Ibidem*, *Omilia a XII-a*, *La începutul Proverbelor*, p. 483.

13. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul VII*, p. 205.

14. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul XXXII*, p. 248.

Povestirile sfinților – „faguri de miere”¹;

Lumea – „școală a sufletelor”² și „atelier al creației divine”³;

Omul – „microcosmos”⁴;

Prietenia – „simfonie”⁵;

Biserica – vie; Apostolii – araci; poruncile și paza îngerilor – gard; armonia dragostei – cârcei⁶; preoții – iconomi⁷.

Biserica – stup de albine; clerul – regina⁸.

Sfântul Vasile evidențiază importanța încadrării argumentului biblic în contextul său, dar și valoarea concordanțelor biblice: „Cuvintele dumnezeieștii Scripturi, pe care dușmanii le mânuiesc, deformându-le, după cugetul lor, și pe care ni le pun în cărcă spre pierderea mării Fiului Cel Unul-Născut, să le examinăm. [...] Și mai întâi să ne legăm de expresia «Eu visez pentru Tatăl» (Ioan 6, 57). Într-adevăr, acest cuvânt e una din săgețile trimise spre cer de cei care se slujesc de ea într-un chip nevrednic. Dar, aici, textul nu are în vedere viața de dinainte de veci [...] or, Domnul a zis: «Eu sunt viața.» (Ioan 11, 25)”⁹.

Un spațiu extins atribuie Sfântul Vasile interpretării textelor biblice cu argumente științifice, prin care susține creaționismul: „acești filosofi, necunoscându-L pe Dumnezeu, n-au pus la temelia creației universului o cauză rațională [...] au alergat la ipoteze materiale, atribuind elementelor lumii cauza creării universului; alții și-au închipuit că natura celor văzute este formată din atomi, corpuri indivizibile. [...] Cu adevărat, pânză de păianjen țeș cea ce au scris acestea, punând la facerea cerului și a pământului niște cauze atât de slabe și lipsite de trăinicie. Că nu știau să spună: «Întru început a făcut Dumnezeu cerul și pământul» (Facerea 1, 1)”¹⁰.

Sfântul Vasile reliefează caracterul indelebil al învățăturilor evanghelice: „să-mi întrezărească puterile cu ajutorul poruncilor evanghe-lice, pe care nici vremea, nici lucrurile omenesci și nici chiar loviturile vieții nu pot să le schimbe”¹¹.

Marele ierarh își asumă nobila responsabilitate de a apăra Ortodoxia biblică: „dacă învață cineva altceva, dacă nu se pleacă în fața cuvintelor sănătoase ale credinței, și dacă, respingând vestirile Domnului, dă mai multă cinste propriei învățături decât cuvintelor evanghelice, puneți-vă în gardă împotriva unui astfel de om”¹².

Sfânta Scriptură constituie cel mai vast material intuitiv din opera Sfântului Vasile cel Mare, conferindu-i, prin natura sa inspirată, competență și expresivitate.

1. Idem, *Ascetice, Asceticele*, p. 65.

2. Idem, *Omilii, Omilii la Hexaimeron*, p. 77.

3. *Ibidem*, p. 111.

4. *Ibidem*, *Omilia a III-a, La cuvintele: „Ia aminte la tine însuți”*, p. 373-374.

5. Idem, *Omilii, Omilie la Psalmul XLIV*, p. 286.

6. Cf. *Ibidem*, *Omilii la Hexaimeron*, p. 126.

7. Cf. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 161*, p. 353.

8. Cf. Idem, *Omilii, Omilii la Hexaimeron*, p. 161.

9. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 8*, p. 134-135.

10. Idem, *Omilii, Omilia I*, p. 73.

11. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 244*, p. 512.

12. *Ibidem*, *Epistola 261*, p. 540.

Principiul accesibilității

Principiul accesibilității exprimă cerința de a propune elevilor spre asimilare numai acel conținut informațional (cunoștințe, sentimente, atitudini, priceperi, deprinderi etc.) care corespunde particularităților de vârstă și individuale ale acestora¹. Dimensionarea educației în funcție de posibilitățile fizico-psihice ale elevilor presupune selecția și articularea informației în scopul asimilării și valorificării optimele.

Principiul individualizării și diferențierii învățării evidențiază, în special în cadrul predării Religiei, valoarea unicității personalității umane.

Sfântul Vasile cel Mare, în calitate de exeget fidel al Sfintei Scripturi, relatează și comentează afirmația Sfântului Apostol Pavel despre vârstele fizico-psihice și spirituale, ca expresii ale libertății umane: „Apostolul Pavel ne încredințează, într-un asemenea mod, aproape cum urmează: «Când eram copil» – când abia începusem să învăț primele elemente ale cuvintelor lui Dumnezeu – «vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat» (1 Corinteni 13,11) – și mă străduiam să ajung la măsura vârstei deplinătății lui Hristos (Efeseni 4, 13) – «am lepădat cele ale copilului» (1 Corinteni 13,11). Și atât de mare progres în înțelegerea celor dumnezeiești (Sfânta Scriptură) am avut, încât cunoașterea care se referă la cultul iudaic se aseamănă cu mișcările duhului copilăresc, în timp ce cunoașterea care se dobândește prin Evanghelie se potrivește bărbatului desăvârșit»².

Sfântul Vasile precizează, deseori, în opera sa, importanța principiului accesibilității în progresul spiritual. Printr-un profund discernământ, el analizează caracteristicile vârstelor spirituale, în manieră intuitivă, asociindu-le cu vârstele fizice: „Faptul de a ignora marea taină a mântuirii noastre denotă, într-adevăr, minte de copil, de copil care are nevoie de lapte, pentru că, în baza unui principiu pedagogic, înainte de a ne exersa în dreapta credință și înainte de a ajunge la desăvârșire, era normal să ni se dea elementele pe care le putem pricepe mai ușor, pe măsura cunoștinței noastre. În felul acesta, Guvernatorul vieții noastre ne conduce progresiv către marea lumină a adevărului, întocmai cum progresiv sunt obișnuiți cu lumina ochii ținuți la întuneric»³.

Sfântul Vasile descrie diversele stadii de dezvoltare ale omului lăuntric, exemplificându-le cu citate biblice: „nu trebuie să interpretăm cuvântul «copil» în sens literal [...], ci vârstele să le aplicăm omului lăuntric. Multe locuri din Scriptură ne-au învățat că există o stare de copilărie a sufletului, o altă stare de tinerețe și, în sfârșit, o stare de bătrânețe a sufletului. De pildă, de la Pavel știm că creștinii din Corint erau copii, pentru că aveau nevoie încă de lapte, de învățăturile introductive și simple ale Evangheliei și pentru că nu puteau lua hrana tare a dogmelor. Tânăr la suflet este omul desăvârșit în tot felul de

1. Cf. Victor Țircovnicu, *Pedagogia generală*, Editura Facla, Timișoara, 1975, p. 197.

2. Sfântul Vasile cel Mare, *Ascetice, Asceticele*, p. 90.

3. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Despre Sfântul Duh*, p. 49.

virtute, care fierbe cu duhul, care dorește cu înfocare să săvârșească fapte de evlavie [...], iar Sfântul Duh îl primește ca pe unul ce-i destoinic să înalte imnuri lui Dumnezeu: «Tineri și fecioare, spune Scriptura să laude numele Domnului» (Ps. 148,12)[...] cel bătrân la suflet este omul desăvârșit în înțelepciune.

Sfântul Vasile descrie, ca un fin psiholog, capacitățile abordabile ale vârstei copilăriei: „această sinceritate a vârstei, fără viclenie și incapabilă de minciună, trădează cu ușurință secretele sufletului și, ca să nu fie prins încontinuu de cele oprite, un tânăr de acest fel va fugi de sufletele absurde și se va rechema singur, fără încetare, de la acestea, temându-se de rușinea ce i-ar aduce-o darea lor pe față”¹.

Deoarece vârstele biologice nu concordă cu vârstele spirituale, există cazuri de copii care, prin inocența valorificată în evlavie, denotă maturitate spirituală: „întotdeauna îmi place să mă uit la copii, atunci când văd în purtarea lor cuminenie și statornicie, care se ridică deasupra vârstei lor, și când mai văd că sunt și evlavioși, lăsându-ne să nădăjduim de la ei ceva deosebit în viitor”².

Diversitatea stadiilor de vârstă spirituală este exprimată, sugestiv, prin interpretarea tipică a „manei” din Vechiul Testament, care evidențiază rolul determinant al libertății umane în comuniunea cu Dumnezeu: mana reprezintă iubirea divină, aceeași pentru toți, dar simțită diferit în funcție de vârstele spirituale: „își schimba gustul după cugetul celui ce o consuma și în sine era un fel de mei îndulcit cu miere, dar gustul ei era când de pâine, când de carne, încă de carne de pasăre ori de vietate sălbatică, dar uneori avea gust de legume, ba încă de o anumită legumă [...], încât fiecare dintre aceste calități se păstra neschimbată după gustul celui ce o mânca”³.

Dezvoltarea complexă a rațiunii, prin parcurgerea stadiilor de vârstă și individuale, este exprimată explicit, referindu-se la sine însuși: „Ca și sămânța, care din mică se face mare prin creștere, dar în ființa ei rămâne aceeași, și soiul ei nu se schimbă, ci prin dezvoltare ea se desăvârșește, tot așa înțeleg că și învățătura mea despre Dumnezeu s-a adâncit și s-a desăvârșit pe măsură ce am crescut, încât cea de azi a luat locul celei de atunci, dar în fond e aceeași”⁴.

Întreaga operă teologică și filantropică denotă calitățile sale psihologice și pedagogice excepționale, ca manifestări ale sfințeniei.

În analogie cu medicina trupului, terapia sufletului vizează inițial „organele vitale”: „după pilda celor mai înțelepți doctori, când e vorba de a aduce vindecarea, atunci trebuie să începi mai întâi de la măduarele de primă importanță”⁵.

De asemenea, bolile cronice implică un tratament durabil și perseverent: „relele, care s-au întărit cu anii, au nevoie, mai întâi, de timp ca să se îndrepte, apoi de educație statornică și hotărâtă, dacă vrei să ajungi până în adâncul răului, în așa fel încât să curmi din rădăcină bolile”⁶.

1. Idem, *Ascetice, Regulile mari*, p. 246.

2. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 260*, p. 530.

3. *Ibidem*, *Epistola 190*, p. 392.

4. *Ibidem*, *Epistola 223*, p. 460.

5. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 66*, p. 235-236.

6. *Ibidem*, *Epistola 156*, p. 343.

Tratamentul constă în învățăturile adecvate „ca leacuri pe rănila sufletelor”¹ și ca medicamente: „cel mai bun mijloc ar fi să ne însușim metoda doctorilor. Doctorii, când văd că mărimea suferinței devine insuportabilă, recurg la potolirea durerilor, prin medicamente. De aceea să ne rugăm și noi ca să aflăm vreun calmant și pentru sufletele noastre, ca să nu ne apuce dureri de nesuferit”².

Administrarea terapiei trebuie adaptată vârstelor spirituale ale adresanților: „să trateze cu blândețe pe cei care și-ar uita de îndatoriri și să le administreze medicamentele cu toată bunătatea și moderația. Trebuie să fie în măsură să găsească metoda de îngrijire corespunzătoare fiecărei boli, fără să dojenească aspru, ci să mustre cu blândețe și să învețe, precum spune Scriptura [...] în stare să se măsoare în luptă cu cei tari și să suporte cu răbdare slăbiciunile celor neputincioși”³.

În conștiința responsabilității mentorului spiritual trebuie să primeze smerenia: „așa cum cel care îngrijește de mai mulți răniți și curăță puroiul fiecărei răni separat și aplică remediile, potrivit cu starea efectivă a răului, fără să ia această slujire ca motiv de îngâmfare [...] la fel și cu atât mai mult cel căruia i s-a încredințat să vindece slăbiciunile fraților, trebuie să arate purtare de grijă și zel, ca un servitor al tuturor și ca unul care trebuie să dea seamă pentru toți”⁴.

Astfel, pedagogia Sfântului Vasile cel Mare se definește ca terapie spirituală, realizată competent și cu devotament.

Principiul învățării active și conștiente

Principiul învățării active și conștiente constituie cadrul de referință al didacticii fundamentate psihologic. Acest principiu se referă la cerința însușirii cunoștințelor, priceperilor și deprinderilor în toate aspectele educației, prin efortul conștient al elevului⁵.

Acțiunea devine principalul laborator în care se înfiripă și se consolidează diversele structuri și procese psihice realizate pe traseul dintre percepție și gândire, dar și invers, prin transpunerea sistemului psihic în realitatea înconjurătoare.

Principiul învățării active și conștiente este evidențiat de Sfântul Vasile cel Mare în atitudinea exemplară a pedagogului care asigură credibilitatea necesară mobilizării elevilor: „vrednicia de credință a învățătorului face să fie primit cu ușurință cuvântul său și-i face mai atenți pe cei ce se instruiesc”⁶.

Sfântul Vasile cel Mare îl definește pe educator ca „dascăl al sfințeniei” care își manifestă, în mod altruist, darurile sale divine: „este în firea oricărui dascăl

1. Idem, *Omilii, Omilia a XXI-a, Despre a nu ne lipsi de cele lumești*, p. 560.

2. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 34*, p. 174.

3. Idem, *Ascetice, Regulile mari*, p. 288.

4. *Ibidem*, p. 267.

5. Cf. Victor Țircovnicu, *op. cit.*, p. 187.

6. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii, Omilia a XII-a*, p. 467.

să vrea ca ucenicii lui să asimileze cu toată precizia cele ce i s-au predat. [...] cum nu se va ruga și dascălul sfințeniei ca ucenicul lui să se dovedească în mod desăvârșit fără răutate și înțelept în înțelepciunea duhovnicească ?”¹.

Educația se raportează la îndemnul evanghelic de luminare a lumii, iar cei investiți cu vocația pedagogică își asumă responsabilitatea misiunii sfinte : „se cuvine ca poruncile Domnului astfel să fie împlinite, încât totul, în ce-l privește pe cel care a împlinit, să-i lumineze pe toți și să preamărească pe Dumnezeu”² ; „pentru ca, punând lumânarea în sfeșnic, să procure tuturor lumina îndrumării faptelor bune”³.

Sfântul Vasile descrie influența pe care o exercită mentorul asupra ucenicilor săi : „dacă te vei încredința unui bărbat cu multe virtuți, vei deveni moștenitorul bunătăților lui și vei fi foarte fericit înaintea lui Dumnezeu”⁴.

Sfântul Vasile subliniază valoarea comunicării personale integrale nu numai verbale și paraverbale, ci și nonverbale : „Mai întâi, deci, și acesta este, în realitate, lucrul principal, trebuie să exercite umilința în iubirea lui Hristos, astfel încât, chiar și atunci când tace, exemplul faptelor lui să fie pentru învățătură mai eficace decât orice vorbă. Căci dacă această normă a creștinismului este imitarea lui Hristos, după firea omenească a Lui [...], atunci cei cărora li s-a încredințat conducerea celor mulți trebuie să-i facă, prin mijlocirea lor, pe cei mai slabi să avanseze în imitarea lui Hristos, așa cum spune fericitul Pavel : «Fiți următori ai mei, precum și eu sunt al lui Hristos» (1 Corinteni 11,1)”⁵.

Așadar, iubirea ca virtute supremă înnobilează cea mai importantă artă : educația. În *Epistola 294*, Sfântul Vasile își exprimă atașamentul față de ucenicii săi și speranța în împlinirea idealului spiritual de care s-a preocupat, în calitate de îndrumător al lor : „părinții trebuie să poarte grijă de copiii lor, plugarul de plantație și de semințe, dascălul de ucenicii săi. [...] Plugarul se bucură de truda sa, atunci când vede spicele dând în pârg sau plantele dezvoltându-se ; ucenicii fac bucurie dascălilor, iar copiii, părinților. În legătură cu voi, grija mea este cu atât mai mare și nădejtile cu atât mai pretențioase, cu cât evlavia e superioară tuturor celorlalte deprinderi, tuturor viețuitoarelor și tuturor fructelor. Eu am înrădăcinat-o și am întreținut-o în sufletele voastre, încă plâpânde și nevinovate, iar acum doresc să le văd la înflorire deplină, care să ne făgăduiască roade coapte, cu ajutorul pe care dorința voastră după învățătură ni-l va putea da”⁶.

Sfântul Vasile accentuează importanța comunicării scrise pentru învățământ, prin care modelele pedagogice ale mentorilor spirituali se perpetuează în istoria mântuirii. Prezența lor împlinește haric procesul educativ. Lecțiile de viață ale marelui ierarh transcend timpul redactării lor, adresându-se întregii umanități, pentru care se consideră responsabil în fața lui Dumnezeu. El

1. Idem, *Ascetice, Constituțiile ascetice*, p. 510.

2. *Ibidem, Regulile morale*, p. 120.

3. *Ibidem, Constituțiile ascetice*, p. 493.

4. *Ibidem, Asceticele*, p. 64.

5. *Ibidem, Regulile mari*, p. 287.

6. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 294*, p. 578-579.

realizează, astfel, un învățământ universal, în care se oferă ca pedagog, tuturor celor care consimt să trăiască spiritual: „E nebiruit dorul celor care pot să învețe ceva folositor, iar sufletul celor care doresc să se instruiască este liber de orice împotrivire. În această privință nici depărtarea fizică nu-i o piedică, întrucât Cel care ne-a creat, dintr-o neîntrecută înțelepciune și din marea Sa iubire de oameni, n-a încuiat cugetarea în trup, nici puțința de a vorbi n-a legat-o doar de limbă, ci cu ajutorul timpului, a dat ceva mai mult oamenilor, capacitatea de a da mai departe învățătură nu numai celor despărțiți de o mare distanță, ci și celor care se vor naște mult timp după aceea. Experiența întărește cuvintele mele: cei care au trăit cu foarte mulți ani înainte învață pe tineri în scrieri, unde se și păstrează lecțiile acestui învățământ, de aceea, cu toată distanța care ne desparte, eu sunt mereu cu voi, prin cuget, stând comod de vorbă împreună, pentru că învățământul nu cunoaște piedică [...] dacă veți avea grijă de propriile suflete”¹.

Efuziunea spirituală transpare din întreaga operă ascetică a Sfântului Vasile cel Mare, ca mărturie a progresului spiritual autentic. „Lepădarea de lume și de sine” nu implică o apatie față de realitate și față de manifestările sufletești, ci o spiritualizare a lor. „Lumea” și „sinele” reprezintă aspectele negative care trebuie evitate, pentru accederea, prin rațiunile divine din lucruri, la Rațiunea supremă, Dumnezeu: „mintea, când nu este împrăștiată către cele din afară și nu se răspândește prin simțuri către lume, se întoarce la sine și de la sine se înalță către înțelegerea lui Dumnezeu”².

Optimismul infuzat de Sfântul Vasile cel Mare operelor sale teologice, cu predilecție celor ascetice, decurge din experiența sfințeniei, ca progres spiritual realizat din pasiune inocentă: „rugăciunile, urmând lecturile, află sufletul mai întinerit și mai viguros, așa încât acesta se pune în mișcare către Dumnezeu din plăcere [...] și devenim biserici ale lui Dumnezeu”³.

De asemenea, manifestarea volitivă constă în exteriorizarea purității interioare prin faptele trupesti: „trebuie, mai întâi, să săvârșești lucrurile prin trup, în armonie cu Dumnezeu Cuvântul, ca așa să te urci la contemplarea celor spirituale”⁴.

Cuvântul și fapta trebuie să constituie modele exemplare: „se cuvine ca orice cuvânt sau faptă să se încredințeze cu mărturie a Scripturii inspirate de Dumnezeu, spre instruirea celor buni, dar spre rușinea celor răi”⁵. Referindu-se la tânărul bogat din Evanghelie, Sfântul Vasile exprimă discordanța dintre pregătirea sa unilaterală și necultivarea afectivă și volitivă: „deși a aflat de la adevăratul Dascăl învățături mântuitoare, nu le-a înscris în inima sa, nici n-a împlinit cu fapta sfaturile date”⁶.

1. *Ibidem*, p. 579.

2. *Idem*, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 2*, p. 533.

3. *Ibidem*, p. 534.

4. *Idem*, *Omilii, Omilie la Ps. XXXII*, p. 248.

5. *Idem*, *Ascetice, Regulile morale*, p. 126.

6. *Idem*, *Omilii, Omilia a VII-a, Către bogați*, p. 409.

Cultivarea unitară și integrală a rațiunii, afectivității și voinței, care reprezintă expresia treimică a sufletului, relevă armonia comuniunii divino-umane la care se raportează educația permanentă.

Principiul sistematizării și continuității cunoștințelor

Principiul sistematizării și continuității vizează organizarea logică și abordarea unitară a cunoștințelor educative, în scopul integrării lor în experiența anterioară a elevilor.

Acest principiu oferă o viziune sistemică, armonioasă învățării, proiectată la nivel funcțional prin progresia obiectivelor specifice, stabilite pe niveluri, cicluri, ani de învățământ și la nivel structural, prin corelațiile dintre conținuturile programate disciplinar, interdisciplinar, sau transdisciplinar – pe module, capitole, subcapitole și grupe de lecții¹.

Opera Sfântului Vasile relevă capacitatea sa organizatorică prodigioasă în analiza, sinteza, concordanța biblică și sistematizarea exprimării. Astfel, s-a distins ca renumit organizator bisericesc și ca Părinte al monahismului, datorită competenței sale teologice și pedagogice remarcabile.

Scrierile ascetice, de exemplu, compuse la solicitarea monahilor ilustrează mesajul biblic sistematizat: „Așadar, toate câte găsim dispersate în Noul Testament, oprite sau condamnate, pe acestea ne vom strădui, după putere, să le grupăm în reguli, pe capitole, ca să ușurăm înțelegerea lor de către cei care doresc să le studieze”².

Se evidențiază, astfel, conlucrarea divino-umană în exegeza biblică. Sfântul Vasile contribuie la interpretarea Sfintei Scripturi și printr-o abordare pedagogică. Din cauza profunzimii și vastității domeniului teologic, el delimitează temele de abordat: „Numai atât despre iubirea lui Dumnezeu. Fiindcă scopul, cum am amintit mai înainte, n-a fost să spun toate, căci este cu neputință; însă, vă fac o scurtă rememorare a capitolelor mai importante, care să trezească totdeauna în sufletele voastre iubirea dumnezeiască”³.

Sfântul Vasile stabilește limite judicioase omiliilor sale, în echilibru cu potențialul rațiunii umane, pentru ca asimilarea cunoștințelor să fie optimă: „Dar nu-i cu putință să vă vorbesc într-o singură cuvântare despre toate, ca nu cumva printr-o cuvântare prea lungă să fac fără de folos învățăturile strânse de voi cu atâta sârguință. Mintea nu-i în stare să le cuprindă dintr-o dată pe toate; va păți ca și un stomac care nu poate mistui mâncărurile din el din pricină că a mâncat prea mult. Doresc ca mâncarea să vă fie plăcută, iar mistuirea folositoare”⁴.

1. Cf. Sorin Cristea, *Pedagogie*, vol. II, Editura Hardiscom, Pitești, 1997, p. 44.

2. Sfântul Vasile cel Mare, *Ascetice, Asceticele*, p. 95.

3. *Ibidem*, *Regulile mari*, p. 224.

4. Idem, *Omiliile, Omilia a XVI-a*, p. 519.

Sistematizarea cunoștințelor demonstrează importanța cumpătă-rii verbale : „aceasta să ne fie, deci, măsura ospățului nostru din această dimineață, ca nu cumva sațul prea mare să vă micșoreze plăcerea ospățului din astă seară”¹.

Sfântul Vasile evită digresiunile sau, în cazul când acestea sunt indispensabile, le subordonează temei principale : „Nu este posibil să stăruim mai mult asupra acestui aspect, fiindcă în felul acesta, paranteza ar deveni mai mare decât ideea capitolului”².

El justifică ineficiența digresiunilor : „Acum nu vom încerca să vorbim despre orice temă cu de-amănuntul, pentru că astfel, ocupându-ne cu amănuntele, am pierde din vedere adevăratul înțeles al poruncilor, ci, după puterea și în măsura în care se încadrează scopul nostru, vă voi aduce aminte despre iubirea pe care o datorăm lui Dumnezeu”³.

Așadar, divagațiile abat atenția de la obiectivele vizate. Dar, în anumite circumstanțe, ele sunt acceptate, cu moderație, pentru aprofundarea ideilor principale : „Mi se pare, însă, că acest cuvânt al meu, dând peste mii și mii de minuni, și-a uitat măsura și a pățit la fel ca acei corăbieri care, dacă nu au un semn fix, care să le arate mișcarea corabiei, adeseori nu știu cât drum au parcurs. [...] Dar chiar dacă această cinstită adunare mă ascultă cu plăcere, chiar dacă istorisirea minunilor Stăpânului e dulce urechilor robilor Săi, totuși îmi ancoroz cuvântul, rămânând ca restul să vi-l dau mâine”⁴.

Consecvența Sfântului Vasile în sistematizarea cunoștințelor abordate ilustrează preocuparea sa majoră de a transmite mesajul creștin printr-un demers pedagogic, care-i conferă accesibilitate.

Abordarea unitară a cunoștințelor religioase decurge din integralitatea mesajului biblic, care exprimă unicitatea Cuvântului-Hristos, „Calea, Adevărul și Viața” (Ioan 14,6) : „Se cuvine să păzim, fără omitere, toate câte au fost încredințate de Domnul prin Evanghelie și prin Apostoli”⁵.

Inconsecvența credinței reiese din atitudinea selectivă față de preceptele biblice : „Cel care nu crede în Domnul cu privire la cele mai mici este evident că nu crede, mai întâi, cu privire la cele mai mari”⁶.

Abaterea de la o poruncă le implică și pe celelalte : „toate poruncile sunt așa de strâns legate între ele, după înțelesul cel drept al cuvântului Scripturii, încât, prin călcarea unei porunci, sunt călcate în mod necesar toate celelalte. [...] Ce folos ar avea cineva de ar fi ferit de mai multe boli, dacă trupul îi este mistuit de o singură boală ?”⁷.

Sfântul Vasile relevă armonia dintre Vechiul și Noul Testament și invită la realizarea corelației lor, în scopul convingerii proprii : „după ce dobândește suficientă îndemânare de pornire de la cele paralele, să ia în mâinile lui Vechiul

1. *Ibidem*, *Omiliile la Hexaemeron*, p. 169.

2. *Idem*, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Despre Sfântul Duh*, p. 48.

3. *Idem*, *Ascetice, Regulile mari*, p. 220.

4. *Idem*, *Omiliile, Omiliile la Hexaemeron*, p. 156.

5. *Idem*, *Ascetice, Regulile morale*, p. 115.

6. *Ibidem*, p. 109.

7. *Ibidem*, *Regulile mari*, p. 249.

Testament și să cunoască singur potrivirea care există între toate Scripturile inspirate de Dumnezeu”¹.

Abordarea unitară a cunoștințelor religioase în opera Sfântului Vasile cel Mare ilustrează spiritul său elevat, exhaustiv și didactic prin care și-a manifestat admirația față de armonia învățăturilor divine.

Principiul îmbinării teoriei cu practica

Principiul îmbinării teoriei cu practica se referă la integrarea educației în viață. Procesul instructiv-educativ reprezintă o „veritabilă ucenicie”², care vizează pregătirea pentru implicarea în realitate, prin exersarea constantă a activităților practice.

Principiul îmbinării teoriei cu practica relevă exprimarea ortodoxiei în ortopraxie, condiție fundamentală pentru mântuire.

Conform preceptelor evanghelice, manifestările practice ale iubirii lui Dumnezeu se desfășoară pe trei coordonate: post, rugăciune și milostenie, exprimate atât sufletește, cât și trupește.

Sfântul Vasile a compus două omilii referitoare la post, în care precizează rolul său esențial în purificarea spirituală: „săturarea mărginește plăcerea numai la pântece; postul, însă, urcă folosul la suflet. Bucură-te că ți s-a dat de către Doctor un leac ce ucide păcatul”³.

În exegeza diverselor pasaje biblice, Sfântul Vasile prezintă criteriile pe care le implică postul recomandat de Iisus. Astfel, comentând versetul „Unge-ți capul tău și spală-ți fața ta” (Matei 6,17), accentuează importanța conștientizării scopului unic al postului: comuniunea cu Dumnezeu.

Conform mesajului biblic, Sfântul Vasile dezaprobă falsa smerenie, care anulează valoarea postului, deoarece această atitudine denotă fariseism: „Nu lua înfățișare tristă, căutând să fii slăvit pentru că pari înfrânat. Facerea de bine trâmbițată n-are folos, iar postul dat în vileag n-are câștig”⁴.

Postul trebuie să angajeze integral ființa umană; el nu constă doar în reținerea de la anumite alimente, ci exprimă discernământul spiritual necesar menținerii prieteniei în relațiile cu semenii: „Nu mânânci carne, dar mânânci pe fratele tău! [...] Postești toată ziua, aștepti să vină seara, ca să mânânci, dar îți cheltuiești toată ziua în judecăți!”⁵.

Pledoaria pentru postul spiritual exprimă importanța introspecției, în scopul purificării de patimi. Sfântul Vasile descrie păcatele care trebuie eliminate, precizând incompatibilitatea lor cu postul: „Să nu-ți servească beția călăuză spre post. Beția nu este ușă spre post, nici avariția ușă spre dreptate, nici

1. *Ibidem*, *Asceticele*, p. 95.

2. Prof. dr. George Văideanu, *Pedagogie. Ghid pentru profesori*, Universitatea „Al. I. Cuza”, Iași, 1982, p. 183.

3. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii*, *Omilia I*, p. 347.

4. *Ibidem*.

5. *Ibidem*, p. 356.

desfrânarea ușă spre castitate și, ca să spun pe scurt, nu se poate intra la virtute prin viciu. Altă ușă duce la post ! Beția duce la desfrâu. La post duce cumpătarea”¹.

Postul alimentar este inutil fără cel spiritual : „Te ostenești zadarnic dacă-ți chinuiești trupul, dar nu-ți tămăduiești viciul”².

Efectele benefice ale postului sunt numeroase. El dezvăluie cumpătarea în înfățișare și comportament : „Fața celui ce postește îți inspiră respect, nu-i îmbobocită de roșeață nerușinată, ci-i împodobită cu o paloare pe care-i zugrăvită înfrânarea. Ochiul celui ce postește este blând, mersul măsurat, fața serioasă. [...] Cel ce postește este măsurat la cuvânt și curat la inimă”³.

Parenezele despre post abundă în metafore și expresii plastice : „Postul este bun talisman al sufletului, tovarăș credincios al trupului, armă pentru luptători, loc de exercițiu pentru atleții credinței [...], mama sănătății, pedagogul tinereții, podoaba bătrânilor, tovarăș bun de drum celor ce călătoresc, tovarăș credincios al soților”⁴.

Astfel, postul conferă creștinilor discernământ și vigoare trupească și sufletească. Orientarea lui spre scopul suprem – comuniunea cu Dumnezeu – se realizează prin rugăciune, care, precum respirația, trebuie să marcheze întreaga viață : „Toată viața noastră să fie timp de rugăciune”⁵ ; „Pentru rugăciune însă și pentru psalmodie [...] este potrivit tot timpul, așa încât să laudăm pe Dumnezeu, în momentul când mișcăm mâinile noastre spre lucru, câteodată și cu limba, când aceasta ar fi cu puțință, dar mai ales este folositor pentru edificarea credinței ; iar dacă astfel, cu limba, nu se poate, atunci să laudăm pe Dumnezeu, cum spune Scriptura, cu psalmi, cu laude și cu cântări duhovnicești, în inima noastră și să ne împlinim rugăciunea în timpul lucrului”⁶.

Așadar, Sfântul Vasile a explicat versetul biblic : „Rugați-vă neîncetat” (1 Tesaloniceni 5, 17), care se referă la rugăciunea inimii.

Sfântul Vasile accentuează importanța rugăciunii verbale în care sufletul se angajează intens : „nu trebuie să facem rugăciunile rostind silabele cuvintelor, ci mai bine împlinind puterea rugăciunii prin libera voință a sufletului nostru și prin fapte de virtute, care să se întindă pe tot cursul vieții noastre”⁷.

Prin urmare și faptele virtuozose pot fi considerate rugăciuni ale trupului.

Sfântul Vasile dezaprobă rugăciunea realizată doar verbal, fără implicarea sufletului : „Mulți stau în chip de rugăciune, dar nu sunt în «curte» pentru că mintea lor colindă prin alte părți, pentru că gândul lor este atras de grija cea deșartă. Dar este cu puțință, dacă ne ridicăm cu mintea sus, să înțelegem prin «curte», viețuirea cea cerească”⁸.

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 354.

4. Idem, *Omilii, Omilia I, Despre post*, p. 350 ; 352.

5. Idem, *Ascetice, Cuvinte ascetice*, p. 202.

6. *Ibidem, Regulile mari*, p. 278.

7. Idem, *Omilii, Omilia a V-a*, p. 389.

8. *Ibidem, Omilie la Psalmul XXVIII*, p. 226.

În stil pedagogic, marele ierarh analizează exemplele negative și creează un dialog imaginar cu oamenii avari, reliefând dizarmonia din atitudinea lor: „Cunosc mulți oameni care postesc, se roagă, suspină, arată o evlavie fără sfârșit, dar nu scot din pungă un bănuț pentru cei nevoiași. Ce folos au ei de celelalte virtuți? Împărăția cerurilor nu-i primește. «Că mai ușor intră cămila prin urechile acului, spune Domnul, decât bogatul în împărăția cerurilor» (Luca 18,25). Hotărârea este clară, Cel care a rostit-o este nemincinos, dar rari sunt cei care îi dau crezare.

– Dar cum vom trăi, întreabă bogații? [...]

– Nu mă întreba pe mine de înțelesul poruncilor Stăpânului! A știut Legiuitorul să împace cu legea ceea ce-i cu neputință!¹

Milostenia reprezintă criteriul fundamental al judecății universale: „la judecata din urmă, când Domnul va chema pe cei drepecți, locul cel dintâi îl are cel darnic”².

Sfântul Vasile definește milostenia – „mama poruncilor”. Îndeplinind-o cu fervoare, creștinul valorifică timpul ireversibil. Exortăția realizată în scopul reliefării importanței milosteniei constă în utilizarea alegoriilor și a expresiilor plastice: „Timpul de secetă și foamete de acum te cheamă la milostenie, mama poruncilor. Ai mare grijă să nu treacă timpul iarmarocului și al vremii unor bune afaceri. Timpul se duce și nu așteaptă pe cel ce zăbovește. [...] De aceea, oprește porunca, pentru că fuge, îplinește-o, ia-o și strânge-o la piept cu amândouă brațele”³.

Dar milostenia trebuie exercitată din iubire sinceră față de aproapele, nu din interes material sau spiritual. A pretinde merite de la Dumnezeu reprezintă o impietate. Deci scopul milosteniei constă în realizarea comuniunii cu semenii: „eu văd aceste trei diferențe ale poruncii pentru nevoia indispensabilă a ascultării. Căci noi ne abatem de la rău, fie că ne înfricoșăm de pedepse, și atunci suntem în situația sclaviei, fie împlinim poruncile, urmărind câștigurile din leafă pentru folosul nostru și prin aceasta suntem la fel cu lefegiii, fie că împlinim poruncile pentru binele ca atare, din dragostea față de Cel care ne-a dat legea”⁴.

Sfântul Vasile afirmă că „progresul sufletului este progres în smerenie”⁵. Aplicarea credinței în post, rugăciune și milostenie trebuie să decurgă din smerenie, trăsătura iubirii depline față de Dumnezeu și aproapele. Ea exprimă „umilita înțelepciune fără aroganță, fără murmurare”⁶.

Sfântul Vasile exprimă explicit principiul îmbinării teoriei cu practica, realizat de el însuși: „Și apoi, să nu crezi, prea bunule domn, că noi ne mărginim doar la vorbe; am pornit deja la lucru, materialele sunt deja procurate”⁷. Prin

1. Idem, *Omilii, Omilia a VII-a, Către bogați*, p. 413.

2. *Ibidem*, *Omilia a VIII-a, Rostită în timp de foamete și secetă*, p. 431.

3. *Ibidem*.

4. Idem, *Ascetice, Regulile mari*, p. 214.

5. Idem, *Ascetice, Asceticele*, p. 71.

6. *Ibidem*, p. 70.

7. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 94*, p. 271.

evocarea filantropiei instituționalizate, se evidențiază spiritul practic al Sfântului Vasile cel Mare, care a transpus învățătura creștină în fapte mântuitoare¹.

*Principiul însușirii temeinice a cunoștințelor;
priceperilor și deprinderilor*

Principiul însușirii temeinice enunță cerința fixării profunde și durabile a acestora, a cunoștințelor, priceperilor și deprinderilor, pentru a permite elevilor valorificarea lor în activitatea școlară și în viață.

Temeinicia se raportează la dimensiunea temporală a educației. În cadrul memoriei operează uitarea, ca proces psihic natural și util, deoarece anulează, periodic, din memorie, anumite informații, în scopul revigorării conștiinței, a selecției și asimilării elementelor noi. Legea regresiei memoriei constă în uitarea, în mod predominant, a achizițiilor educative recente, însă și a celor insuficient consolidate².

Rațiunea umană, în stare creată, realizează o cunoaștere limitată despre Dumnezeu: „Duhul depășește orice minte și arată neputincioasă logica umană, care nu poate reda nici cea mai mică parte a vredniciei Sale”³.

Astfel, Sfântul Vasile se referă la inaccesibilitatea și inefabilul ființei divine, într-un dialog imaginar cu auditorul:

„Cum? Cunoașterea lui Dumnezeu nu este cercetarea cu de-amănuntul a ființei lui Dumnezeu? Nu este căutarea și cercetarea celor mai presus de lume? Nu este cugetarea despre cele nevăzute? [...]

– Ți-i de ajuns să știi că Hristos este păstor bun [...] Aceste margini are cunoașterea lui Dumnezeu. A căuta să cunoști cât este de mare Dumnezeu, care este măsura Lui, în ce fel este ființa Lui și altele asemenea este primejdios pentru cel ce întreabă și cu neputință de răspuns pentru cel întrebat. Tăcerea este leacul unor astfel de întrebări”⁴.

Sfântul Vasile adoptă o exprimare apofatică. Inaccesibilitatea naturii divine este constant abordată în operele sale. Astfel, contrariile se contopesc: „Unul este Dumnezeu și Tatăl și Unul este Fiul Unul-Născut și Unul este Duhul Sfânt. Pe fiecare dintre persoane o enunțăm separat; și dacă trebuie să le conumărăm, să nu ajungem de la o concepție greșită despre numărare la o concepție politeistă despre Dumnezeu. Pentru că noi nu numărăm persoanele Sfintei Treimi în sensul că, plecând de la unitate ajungem la pluralitate, pentru că nu zicem unu, doi și trei, nici primul, al doilea și al treilea. [...] De al doilea Dumnezeu n-am auzit până azi”⁵.

1. Cf. Prof. dr. Remus Rus, Pr. conf. dr. Alexandru Stan, *Istoria Religiilor*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1991, p. 338.

2. Cf. Victor Țircovnicu, *op. cit.*, p. 199.

3. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Despre Sfântul Duh*, p. 84.

4. Idem, *Omilii, Omilia a XXIII-a, La Sfântul mucenic Mamant*, p. 587.

5. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Despre Sfântul Duh*, p. 60.

Sfântul Vasile recurge la dialectica filosofică pentru evidențierea cunoașterii umane limitate : „dacă mă întrebi ce-i nisipul și eu voi răspunde că știu, atunci, desigur, că vei râde de mine dacă ai cere să-ți spun îndată și câte fire de nisip sunt, pentru că prima ta întrebare s-a referit la aspectul sub care se prezintă nisipul, pe câtă vreme cealaltă întrebare era în legătură cu numărul firicelelor de nisip. Această sofismă seamănă cu ceea ce întreba cineva, în felul acesta : «Cunoști pe Timotei ?» [Aristotel, *Metafizica*, traducerea D. Bădărău, București, 1965, p. 95]. Ei bine, dacă-l cunoști, atunci îi cunoști și firea, căci doar ai recunoscut că-l cunoști. În realitate, eu pot spune că-l cunosc și că nu-l cunosc pe Timotei. [...] Cu alte cuvinte, pe Timotei îl cunosc numai după înfățișare și după alte note similare, ființa lui lăuntrică, însă, n-o cunosc. Căci până la urma urmei, tot în același fel spun că și pe mine într-un fel mă cunosc, dar în alt fel nu”¹.

Principiul însușirii temeinice este exprimat explicit de Sfântul Vasile cel Mare prin evidențierea necesității cercetării raționale minuțioase a învățaturii creștine : [...] „haide, dar, pentru că am dat de o problemă mult dezbătută, să încercăm să-i dăm o explicație clară și lipsită de confuzie, după ce vom pune mai întâi ca bază a discuției un principiu recunoscut de toată lumea : cercetarea acestei probleme cu cea mai mare grijă”².

Astfel, Sfântul Vasile relevă importanța capitală a cunoașterii aprofundate a învățăturilor revelate, în scopul argumentării și consolidării credinței creștine.

Perseverența denotă credința ferventă și constantă, manifestată în decursul întregii vieți. Ea îl situează pe creștin în veșnicia iubirii creștine, transfigurând timpul prin armonia virtuților mântuitoare.

Principiul asigurării conexiunii inverse

Principiul asigurării conexiunii inverse vizează perfecționarea procesului de învățământ, prin reglarea și autoreglarea sa continuă, în funcție de rezultatele și calitatea proceselor de predare, învățare și evaluare³.

Astfel, efectele activității didactice sunt raportate permanent la obiectivele propuse, pentru stabilirea gradului lor de realizare. Prin evaluarea permanentă a rezultatelor obținute, procesul educațional devine un ansamblu de etape corelate prin feedback. Efectele influențează sau constituie cauzele activității ulterioare⁴.

Sfântul Vasile îi îndeamnă, frecvent, pe creștini la introspecție : „să-și scruteze fiecare conștiința și să se gândească la scaunul de judecată al lui Dumnezeu”⁵.

1. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 235*, p. 485.

2. Idem, *Omilii, Omilia a IX-a, Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, p. 436.

3. Cf. Sorin Cristea, *Pedagogie...*, 1997, p. 49.

4. Cf. idem, *Pedagogie generală ; Managementul Educației*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1996, p. 215.

5. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 223*, p. 460.

Cercetarea conștiinței trebuie realizată în fiecare zi: „La sfârșitul zilei, când va înceta orice lucrare trupească și duhovnicească, se cuvine ca fiecare să-și cerceteze, cu inima lui, înainte de odihnă, conștiința. Și dacă a făcut ceva ce nu trebuie, sau oprit, fie gând, fie discuție, care nu erau în datoria lui, sau lenevie la rugăciune [...] să nu ascundă păcatul”¹.

Introspecția este ilustrată plastic printr-o alegorie, similară celei exprimate de Platon: „Stau de vorbă cu mine însumi întocmai ca și cei care, plănuind să pornească pe mare cu vaporul, caută să scruteze semnele vremii. Navigatorii au nevoie de vând prielnic pentru drum, pe când eu, de cineva care să mă îndrume și să mă treacă singur prin valurile amare ale vieții. După câte socot, așa avea nevoie mai întâi de un frâu să-mi înfrâneze îmboldirile tinereții, iar în al doilea rând de niște prieteni, care să mă îmboldească pe drumul pietății. Iar cea care ni le dă pe amândouă e mintea, care uneori îmi cercetează lipsa de disciplină, alteori îmi îmboldește trândăvia sufletului”².

Introspecția vizează atât viața interioară, cât și exteriorizarea ei: „să se analizeze pe sine, în privința gândurilor și faptelor din fiecare zi”³.

Sfântul Vasile dezvoltă metafora biblică a sufletului ca templu al Duhului Sfânt, în care gândurile trebuie supravegheate cu rigurozitate: „păzind mereu gândurile la Dumnezeu în casa sufletului tău ca într-un fel de templu sfânt”⁴.

În opera ascetică, Sfântul Vasile se adresează nu numai monahilor, ci tuturor creștinilor, relevându-le adevărata înțelepciune, care constă în comuniunea cu Dumnezeu, necondiționată de prerogative lumești (spațiu, condiție socială etc.). Asceții creștini constituie un reper spiritual și o sursă de inspirație pentru lumea întreagă: „înțeleptul adevărat, care are trupul drept sală de meditație [...], chiar dacă s-ar afla, din întâmplare, în piață sau la munte sau pe câmp sau în mijlocul unei mari mulțimi, el își concentrează mintea în sine și reflectează la cele ce i se potrivesc lui. Căci este posibil ca ascetul, stând în casă, cu gândurile să rătăcească afară și aflându-se în piață să fie liniștit, ca și cum ar fi în pustie, îndreptându-și gândul numai spre sine și spre Dumnezeu și să nu accepte în simțuri tulburările care din simțuri lovesc în suflet”⁵.

Dar înnoirea sufletească nu presupune claustrare și introversiune, ci reprezintă condiția fundamentală de realizare a comuniunii cu semenii: „totdeauna să ne păstrăm în legătura păcii spre unitatea Duhului”⁶.

Puritatea interioară trebuie să se reflecte în toată conduita: „să fie prudent, ascultător și înțelept la răspunsuri, împlinind ceea ce s-a zis: «vorbirea voastră să fie plăcută, cu sare dreasă, ca să știți cum să răspundeți fiecăruia» (Coloseni 4, 6)”⁷; „să ne străduim ca în raporturile cu oamenii să păstrăm o ținută exterioară de bună cuviință”⁸.

1. Idem, *Ascetice, Cuvinte ascetice*, p. 204.

2. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 150*, p. 335.

3. Idem, *Ascetice, Asceticele*, p. 72.

4. Idem, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 146*, p. 332.

5. Idem, *Ascetice, Constituțiile ascetice*, p. 489.

6. *Ibidem, Regulile mici*, p. 433.

7. *Ibidem*, p. 458.

8. *Ibidem*, p. 456.

Pedagogia creștină, realizată prin mentorii spirituali, care dezvăluie lumii înțelepciunea Revelației divine, culminează cu autoeducația, caracterizată prin introspecție, ca evaluare consecventă a propriei conștiințe.

Pedagogia creștină trebuie să realizeze conlucrarea permanentă între mentorul spiritual și ucenicii săi: „este nevoie ca noi, cărora ni s-a încredințat slujirea cuvântului, să fim gata în orice timp pentru îndrumarea și perfecționarea sufletelor noastre; și câteodată să mărturisim cu curaj înaintea întregii Biserici, iar alteori să îngăduim, în particular, fiecăruia dintre cei care vin să ne întrebe după cum vor, atât în privința celor ce se referă la dreapta credință, cât și în privința celor ce se referă la adevărul trăirii pe care o recomandă Evanghelia Domnului Iisus Hristos, întrucât cu aceste două, omul lui Dumnezeu se desăvârșește în mod sigur; iar voi să nu lăsați nimic fără roadă, nimic neîmplinit pentru voi; însă, în afară de cele care se învață îndeobște, să întrebați și în particular despre lucrurile edificatoare și să rânduiri toată învățătura vieții spre ceea ce este de folos”¹.

Sfântul Vasile se interesează, prin interogații, de efectul cuvântării anterioare, pentru a o corela cu noile cunoștințe: „Cum vi s-a părut masa cuvintelor de azi dimineață?”².

El își invită auditoriul să colaboreze cu el în prelegerea despre creația lumii: „cel care aude vorbindu-se de înțelepciunea cea covârșitoare și nespusă a lui Dumnezeu să aibă în el însuși pricinile pentru care dorește să contemple cele ce-i stau înaintea și să participe împreună cu mine, după puterea lui, la această luptă, nu atât ca judecător, cât și ca împreună-luptător, pentru ca nu cumva să-mi scape mie găsirea adevărului și greșeala mea să ajungă pagubă comună pentru cei care mă ascultă”³.

Sfântul Vasile constată, din comportarea auditoriului, că a omis prezentarea creării unei specii de viețuitoare: „Dar pentru ce, după ce cuvântul meu a înaintat atâta, am tăcut nu puțină vreme? Poate că mulți se minunează. Dar ascultătorii mai sânguincioși cunosc pricina tăcerii mele. Pentru ce am tăcut? Cei care se uitau unul la altul și-și făceau semne cu capul mi-au atras atenția și mi-au adus aminte de cele de care n-am vorbit. Da, am trecut cu vederea o întreagă specie a creației și aceasta nu foarte mică; și, mergând mai departe, cuvântul meu a lăsat-o cu totul necercetată”⁴.

Sfântul Vasile este receptiv la solicitarea unor creștini de a fi cuvântarea mai concisă, spre a dispune de timp suficient pentru meseriile lor, dar subliniază și importanța momentelor dedicate lui Dumnezeu, care conferă valoare întregii vieți: „N-am să uit că mulți meseriași, cu meserii obositoare, care cu drag își scot hrana zilnică din munca lor, au venit la mine și m-au rugat să fie mai scurtă cuvântarea, ca să nu lipsească multă vreme de la meseria lor. Ce pot să le spun acestora? Atât doar, că partea de timp împrumutată lui Dumnezeu

1. *Ibidem*, p. 315.

2. *Idem*, *Omiliile la Hexaimeron*, p. 170.

3. *Ibidem*, p. 131.

4. *Ibidem*, p. 159.

va înlătura toate întâmplările aducătoare de greutate, va da trupului putere, sufletului sânguință, afacerilor înlesnire și reușită în toată viața celor care aleg pe cele duhovnicești”¹.

Pentru a evita suprasolicitarea, Sfântul Vasile își finalizează unele omilii astfel : „Cuvântarea mea este, încă, la început, dar văd că mulțimea celor spuse a depășit măsura. Deci nici voi nu veți putea ține minte cu ușurință mai multe decât v-am spus”².

De asemenea, în debutul altei omilii, marele ierarh precizează durata ei redusă, pentru a nu-i extenua, după un serviciu religios amplu : „Și ca să nu vă țin prea mult și să vă obosesc, vă voi vorbi puțin despre psalmul pe care îl cântați când am venit”³.

Competența mentorului spiritual asigură optimizarea procesului instructiv-educativ. Prin inspirație divină, Sfântul Vasile a coordonat și supravegheat progresul spiritual al ucenicilor săi, imitând modelul desăvârșit al lui Hristos. Astfel, el precizează necesitatea implicării pedagogului în îndreptarea ucenicilor săi : „Dragoste după Hristos are cel care se și întristează pentru interesul celui iubit”⁴.

Iubirea sfântă constă în susținerea morală a penitentului, dar și în dezaprobarea păcatului, ceea ce denotă preocuparea mentorului spiritual pentru mântuirea aproapelui : „A-l mustra cineva pe frate cu ciudă și cu mânie nu înseamnă că-l eliberează de păcat, ci că se aruncă pe sine în delict. De aceea – spune Apostolul – «Cu blândețe povățuind pe potrivit» (2 Timotei 2,25). Nici să nu fie aspru. [...] Căci, astfel, nu numai că va scăpa de bănuiala iubirii de sine, dar va da și o dovadă că el nu urăște pe cel care a păcătuit, ci detestă păcatul. [...] Căci el trebuie să arate zel pentru gloria lui Dumnezeu, care se necinstește prin călcarea poruncii ; iar pentru mântuirea fratelui care se află în primejdie, în urma păcatului, să se arate cu milă și iubire frățească [...] și la fiecare caz de păcat să se ridice împotriva păcatului, iar prin asprimea certării să-și arate căldura sufletului”⁵.

Așadar, pedagogul trebuie să adopte o atitudine moderată în cazul muștrării, pentru a nu demoraliza pe ucenici, ci pentru a-i stimula în valorificarea chipului divin : „când muștră, să nu strice chipul cel dat de Domnul”⁶.

Înțelepciunea divină transpare din răbdarea și blândețea prin care îi antrenează pe ucenici la pocăință : „pe cei îndărătnici, trebuie să-i instruim cu răbdare și blândețe, recomandându-le pocăința”⁷. De asemenea, atitudinea altruistă constă în preocuparea pentru îndreptarea lor : „să fie milostiv și compătimitor și, îndeosebi, față de cei ce și-au înrăit sufletele”⁸.

1. *Ibidem*, p. 97.

2. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul I*, p. 192.

3. *Ibidem*, *Omilie la Psalmul CXIV*, p. 339.

4. *Idem*, *Ascetice, Regulile morale*, p. 107.

5. *Ibidem*, *Regulile mari*, p. 294.

6. *Ibidem*, *Regulile mici*, p. 395.

7. *Ibidem*, *Regulile morale*, p. 181.

8. *Ibidem*, p. 177.

Astfel, indignarea pedagogului se justifică pentru combaterea păcatului, din iubire sinceră față de penitent, dar fără anularea celorlalte virtuți care decurg din aceasta: „este posibil ca și cel blând să se indigneze, așa cum hotărăște rațiunea și să nu distrugă virtutea blândeții. Dar ca să rămână cineva inflexibil sau să nu se indigneze, așa cum este logic, nu înseamnă blândețe, ci inactivitatea naturii. Iar blândeții îi urmează, precum ceva natural, toleranța, pentru că blândețea este mama toleranței. Dar în cei cu adevărat blânzi există deopotrivă și bunătate, însă nu și în cei care au caracterul distrus, pentru că bunătatea este materia blândeții. Dar când acestea se combină între ele formează împreună cea mai bună dintre virtuți, dragostea”¹.

În loc de concluzii

Pedagogia creștină conștientizează și susține libertatea umană în progresul spiritual permanent spre Dumnezeu.

Modelul mentorului spiritual contribuie, în mod decisiv, la ancorarea personalității umane în speranța mântuirii, idealul ontologic suprem.

Istoria bisericească și cultura, spiritualitatea creștină și umanismul confirmă, de aproape șaisprezece secole, contribuțiile excepționale ale Sfântului Vasile cel Mare la promovarea educației pe criterii axiologice spirituale.

Abordarea complexă și competentă a misiunii sale sacerdotale pe cele trei coordonate spirituale: ascetică, teologico-liturgică și pastoral-filantropică certifică acordarea apelativului „cel Mare”, chiar de către contemporanii săi².

Ca Apostol al Ortodoxiei și mesager al Sfintei Treimi, ca Părinte al monahismului, al Liturghiei ortodoxe și al filantropiei instituționalizate, dar și ca promotor al progresului social și moral, prin cultivarea umanismului spiritual și afirmarea educației integrale, profane și religioase, Sfântul Vasile constituie modelul de pedagog creștin, prin excelență.

Referindu-se la scopul vieții sale, el însuși se confesează: „niciodată n-am urmărit altceva decât adevărul și mântuirea”³.

Educația, în concepția inspirată a marelui ierarh, realizează conlucrarea divino-umană, reflectată în comuniunea interpersonală.

Sfântul Vasile cel Mare argumentează concordanța dintre știință și religie, dintre cultura profană și cea creștină, prin evidențierea Revelației naturale, care se manifestă în ființa umană, datorită chipului divin. Dar din cauza afirmării libertății ca renunțare la comuniunea paradisiacă, s-au menținut doar anumite reflexe ale armoniei primordiale. Sfântul Vasile cel Mare s-a

1. *Ibidem*, *Constituțiile ascetice*, p. 497-498.

2. Cf. Sfântul Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care se arată motivele ce l-au îndemnat să fugă de preoție și Elogiul Sfântului Vasile*, traducere de pr. N. Donos, Editura Atelierele Zanet Corlățeanu, Huși, 1931, p. 118.

3. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh. Epistole, Epistola 245*, p. 514.

remarcat în istoria Bisericii și a umanității prin stabilirea criteriului soteriologic, de selecție și transfigurare a culturii profane, orientate spre Revelația divină¹.

Printr-un limbaj abundent intuitiv, care relevă erudiția și spiritualitatea sa, marele ierarh valorizează educația profană : „după cum însușirea proprie a unui pom este de a face un fruct bun și frumos, dar și frunzele care se mișcă pe ramuri dau pomului, oarecare podoabă, tot așa și cu sufletul : fructul lui este, mai cu seamă, adevărul, dar nu-i lipsit de frumusețe, dacă-i împodobit cu înțelepciunea profană, așa precum frunzele oferă fructului înveliș și înfățișare frumoasă”².

Pedagogia Sfântului Vasile cel Mare decurge din dragostea creștină, care se concretizează în abordarea integrală a principiilor didactice. Astfel, între mentorul spiritual și ucenic, există o permanentă conlucrare (evidențiată de principiul învățării active și conștiente și al asigurării conexiunii inverse) spre motivația spirituală a învățării (principiul motivației). Progresul spiritual implică preocuparea permanentă și organizată a pedagogului (principiul învățării temeinice și al sistematizării și continuității cunoștințelor). De asemenea, Sfântul Vasile relevă importanța suportului informativ-educativ, accesibil și intuitiv, prin expresivitatea lingvistică a operelor parenetice, cu predilecție.

Dar ortodoxia trebuie să se manifeste în ortopraxie. Virtuțile exegetice ale marelui ierarh se remarcă în realizarea concordanțelor biblice, prin care evidențiază principiul îmbinării teoriei cu practica : „mărturisirea dreaptă a credinței, dacă nu-i însoțită de fapte bune nu ne va putea recomanda înaintea lui Dumnezeu”³.

Modelul Sfântului Vasile dăinuie în istorie prin acest caracter inspirat al pedagogiei sale, de care atât educatorul, cât și educatul beneficiază prin operele sale. Prezența Sfântului Vasile în ora de religie împlinește haric procesul educativ. Lecțiile de viață ale marelui ierarh transcend timpul redactării lor, adresându-se întregii umanități, pentru care se consideră responsabil în fața lui Dumnezeu. El realizează, astfel, un învățământ universal, în care se oferă ca pedagog tuturor celor care consimt să trăiască spiritual : „e nebiruit dorul celor care pot să învețe ceva folositor, iar sufletul celor care doresc să se instruiască este liber de orice împotrivire”⁴.

1. Cf. Prof. C. Pavel, *Sfântul Vasile și cultura antică*, în vol.: *Sfântul Vasile cel Mare - închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, EIBMBOR, București, 1980, p. 328.

2. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilii, Omilia a XXII-a, Către tineri*, p. 568.

3. Idem, *Epistole, Epistola 295*, p. 580.

4. *Ibidem*, *Epistola 294*, p. 579.

ADRIAN MARINESCU

Învățătura despre lumină (φῶς/φαιῶσις) și funcția ei liturgică în lume la Sfântul Vasile cel Mare. De la Sfânta Scriptură la Sfântul Grigorie Palama și Părintele Dumitru Stăniloae*

Sfântul Vasile cel Mare (n. 329, în Cezareea Capadociei), cu un titlu acordat rar și purtat de personalități precum *Sf. Atanasie cel Mare* (295-373) și *Sfântul Constantin cel Mare* (330-337) – dacă este să lărgim această idee, nu numai ce

* Tema studiului de față a fost propusă spre a fi susținută în cadrul *Comisiei române de istorie și studiu al creștinismului*, întrunită între 2-4 oct. 2008, la Mănăstirea Cernica (Centrul Cultural-Social „Sfântul Ierarh Calinic”), sub tema „Sfântul Vasile cel Mare. Lumina vieții și operei sale la 1630 de ani de la trecerea la Domnul”. Din motive independente, ea nu a mai putut fi susținută în cadrul acestei întâlniri și nici publicată în volumul în care au apărut contribuțiile aduse de participanții la acest *symposium*. Prin urmare, mulțumim editorilor volumului de față pentru faptul că au acceptat publicarea acestui studiu, fie și în forma aceasta de finalizare. Bibliografia referitoare la această temă este sumară. N-am reușit să identificăm, conspectând între altele și importanta lucrare bibliografică a lui Paul Jonathan Fedwick (*Bibliotheca Basiliana Universalis*, „A Study of the Manuscript Tradition, translations and Editions of the Works of Basil of Caesarea, V. Studies of Basil of Caesarea and his World: An Annotated Bio-Bibliography”, col. Corpus Christianorum, Brepols Publishers, Turnhout, 2004), decât următoarele titluri: Ysabel de Andia, „In lumine tuo, uidebimus lumen” (Ps. 35,10). L'illumination par l'Esprit dans le „De spiritu sancto” de saint Basile”, în: *Mémorial Dom Jean Gribomont (1920-1986). Studia ephemeridis „Augustinianum”*, 27, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1988, p. 59-74; Volker Henning Drecoll, „Vater und Sohn als φῶς”, în idem, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilios von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, col. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 66, Bandenhoeck & Ruprecht Verlag, Göttingen, 1996, p. 103-111; Rainer Henke, „Licht und Sonne”, în idem, *Basilios und Ambrosius über das Sechstageswerk. Eine vergleichende Studie*, col. Chrēsis, Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, Band VII, Schwabe & Co. AG Verlag, Basel, 2000, p. 269-290. Alte lucrări amintesc de această problemă în trecere (spre exemplu, dacă este să trimitem spre o lucrare recentă: Γεώργιος Δ. Παναγοπούλος, *Ήστοική φιλοσοφία στὴ θεολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλίου. Συμβολὴ στὴν ἔρευνα τῶν σχέσεων χριστιανικῆς θεολογίας καὶ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας τὸν 4^ο αἰῶνα*, Ἀθήνα, 2009, p. 23-27, 39, 41-42, 44-45).

numim personalitate politică și dogmatică primește acest titlu ci și personalitate prin excelență ascetică, așa cum au fost *Sf. Antonie cel Mare* (251-356) și *Sf. Macarie cel Mare* (300-390) –, după cum precizează cercetări mai noi¹, a murit în anul 378. Contribuția teologică a Sfântului Vasile s-a concretizat nu numai în dezvoltarea *teologiei Treimii*, teologie pe care o întregește împreună cu ceilalți Părinți Capadocieni – „el ne-a învățat pre noi să cinstim Sfânta Treime cea unită în ființă și despărțită în fețe”², „prin sudorile buneii credințe, te-ai arătat nebirit apărător Treimii”³ –, a *teologiei sociale*, a celei *canonice*. Și alte aspecte ale operei sale prezintă importanță chiar dacă sunt mai puțin sau deloc tratate de literatura de specialitate. În această situație este și așa-numita *teologie a luminii*.

Motivație a alegerii temei de față este înainte de toate faptul că opera însăși a Sf. Vasile cel Mare ne atrage atenția asupra *luminii* prin desele menționări ale acestui termen⁴ dar și prin amplele dezvoltări teologice acordate temei. În plus, putem spune că atrage atenția și faptul că în literatura de specialitate încă nu a fost tratată această temă, deși Sf. Grigorie Palama (1298-1359), vorbind despre *împărtășirea luminii dumnezeiești*, face trimitere la lucrările Sf. Vasile cel Mare⁵. Așezarea, de către Sf. Grigorie Palama, a teologiei acestuia

-
1. Vezi în special, Elie Moutsoulas, „Le problème de la date de la mort de Saint Basile de Césarée”, *Studia Patristica* 32 (1997), p. 196-200. Problema adormirii în Domnul a Sfântului Vasile în anul 378 a fost pusă în discuție și în studiul următor: Alan D. Booth, „The Chronology of Jerome's Early Years”, *Phoenix* 35 (1981), p. 237-259.
 2. Sedealună, la Utrenie, în *Mineitul luni lui ianuarie*, Tipografia Bisericească din Sf. Monastire Cernica, 1926, p. 17.
 3. Sedealună, la Utrenie, în *Mineitul luni lui ianuarie*, p. 17.
 4. Spre exemplu, am observat că Sfântul Vasile folosește de multe ori expresia „lumină din lumină”, care apare și în *Simbolul de credință* și pe care noi am întâlnit-o mai întâi în lucrarea *Apologeticum* a lui Tertulian (cu siguranță trebuie să apară și în operele unor autori patristici mai timpurii). Acest lucru ne arată că nu s-a ferit atât de mult de *consubstanțialitatea* niceeană, așa cum notează adesea literatura de specialitate.
 5. Spre exemplu, Sfântul Vasile este citat de mai multe ori de către Sf. Grigorie Palama în lucrarea *Al treilea cuvânt din rândul întâi, al aceluiași, pentru cei care se dedică cu evlavie isihiei. Despre lumina și luminarea dumnezeiască, despre fericirea sfântă și despre desăvârșirea cea întru Hristos* ca și în *Cuvânt pentru cei care se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină*. Referitor la *lumină*, în prima lucrare menționată aici, Sfântul Grigorie chiar de la început trimite către *Dispoziție ascetică* 2, 1 (PG XXXI, 1340A) ale Părintelui capadocian: „Precum deci focul, dacă este acoperit cu o materie opacă poate să încălzească, dar să lumineze nu, la fel și mintea când are deasupra ei acoperământul patimilor rele, poate procura cunoștință, lumină însă nu. Deoarece mintea nu este numai lumină care se vede cu mintea, fiind ultimul lucru ce se vede în acest fel, ci și care vede ea însăși, ca una ce este ochiul sufletului (este un văz, zice cineva, mintea cea omogenă cu sufletul), de aceea precum văzul sensibil nu s-ar pune în lucrare dacă nu l-ar lumina lumina din afară, tot așa nici mintea n-ar vedea și nu s-ar pune de la sine în lucrare prin simplul fapt că posedă simțul spiritual, dacă n-ar lumina-o lumina dumnezeiască. Și precum văzul abia când este în lucrare devine lumină și se împreună cu lumina și abia atunci vede lumina revărsată peste toate cele văzute, tot așa și mintea numai când îi devine activ simțul spiritual, este întreagă ca o lumină și se unește cu lumina și împreună cu ea privește ca pe ceva cunoscut lumina cea mai presus nu numai

(= Sf. Vasile cel Mare) privitoare la lumină alături de cea a Sf. *Dionisie Areopagitul* (sec. I-II, spune Biserica ; sec. VI, specialiștii) și a Sf. *Simenon Noul Teolog* (949-1022), acesta din urmă cunoscut drept *teolog al luminii*, atrage bineînțeles atenția și îndeamnă la urmărirea cu interes a acestei teme. Mai mult, nu în ultimul rând, surprinde și măsura în care se vorbește de *lumină* în Liturgia care poartă numele marelui Părinte al Bisericii. Nu numai rugăciunea de dinaintea citirii Sfintei Evanghelii este lămuritoare în acest sens :

„Strălucește (ἐλαμψον) în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne lumina cea curată a cunoașterii Dumnezeirii Tale (τὸ τῆς σῆς θεογνωσίας ἀκήρατον φῶς) și deschide ochii gândului nostru spre înțelegerea evangheliceștilor Tale propovăduiri. Pune în noi și frica fericitelor Tale porunci, ca toate poftete trupului călcând, viețuire duhovnicească să petrecem, cugetând și făcând toate cele ce sunt spre bună-plăcerea Ta. Că Tu ești luminarea sufletelor și a trupurilor noastre (ὁ φωτισμὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωματῶν ἡμῶν), Hristoase Dumnezeule, și Ție slavă înălțăm, împreună și Celui fără de început al Tău Părinte și Preasfântului și bunului și de viață făcătorului Tău Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”¹.

de simțurile trupești, ci de tot ce cunoaștem, ba chiar de toate existențele. Astfel, cei curați cu inima văd, potrivit fericirii nemincinoase a Domnului, pe Dumnezeu Însuși, Care, după cuvântul cel foarte teologic al lui Ioan, fiul tunetului, locuiește și se arată în cei ce-L iubesc pe El și sunt iubiți de El, după făgăduința ce Însuși le-a făcut-o” (în Pr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 182). Vorbind despre *lumina dumnezeiască* arătată în strălucirea feței Mântuitorului în munte, Sf. Grigorie Palama se vede din nou nevoit să amintească cuvintele Sfântului Vasile, care considera această lumină „înainte-mergătoare” a slavei celei de-a doua venitii a Mântuitorului (vezi și la : Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama...*, p. 182). Și continuă, ceva mai departe : „Oare nu reiese din acestea clar că lumina văzută de apostoli pe Tabor, cea care se vede în sufletele curățite, și ipostasul bunurilor viitoare, este una și aceeași lumină dumnezeiască ? Doar de aceea a numit și Vasile cel Mare lumina de la Schimbarea la Față a Domnului pe Tabor, preludiu al slavei lui Hristos de la a doua venire”. Tot el zice în alt loc : „Puterea dumnezeiască a Domnului a străbătut la suprafață prin trupul Său, luat dintre noi, ca o lumină dumnezeiască printr-o piele transparentă, luminând celor ce aveau ochii inimii curățiți”. Lumina aceasta, oare, nu este aceea care, luminând mai strălucitor pe Tabor ca să poată fi cuprinsă și de ochii trupului, a fost văzută odinioară cu inima de toți cei care erau curați la inimă, trupul prea venerat al Domnului iradiind tremurător lumină ca dintr-un disc și scaldând inima lor în strălucire ? De ne-am învrednici și noi ca aceia să privim cu fața descoperită ca într-o oglindă slava Domnului !” (în Pr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama...*, p. 208).

1. Această rugăciune dinaintea Evangheliei este comună *Liturghiilor Sf. Ioan Gură de Aur* (344/354-407) și *Sf. Vasile cel Mare*. Am folosit pentru studiul de față următoarele ediții ale *Liturghiei Sf. Vasile cel Mare*, în limba greacă și limba română : „Ἡ Θεῖα Λειτουργία τοῦ ἐν Ἀγίοις Πατρὸς ἡμῶν Βασιλίου τοῦ Μεγάλου” în : *Ἑρατικόν*, Ἐκδόσις τῆς Ἀποστολικῆς Διακονίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἀθήνα, 2007, p. 151-187 ; „Dumnezeiasca Liturgie a celui între Sfinți Părintelui nostru, Vasile cel Mare, Arhiepiscopul Cezareii Capadociei”, în *Liturghier*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1974, p. 147-199.

În plus, chiar *anaforaua Sfântului Vasile* ne vorbește despre *lumină* atunci când spune: „...Dumnezeu adevărat, înțelepciunea cea mai înainte de veci, viața, sfințirea, puterea, lumina cea adevărată, de la Care Duhul Sfânt S-a arătat (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, παρ' οὗ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξεφάνη)...”. În această rugăciune euharistică, Fiul lui Dumnezeu este „strălucire a slavei” (ἀπαύγασμα τῆς δόξης) Tatălui¹, „Părinte al luminilor” (ἐκ σοῦ τοῦ Πατὴρ τῶν φώτων). În aceeași Liturghie, înainte de rostirea rugăciunii domnești comune (= „Tatăl nostru”), preotul se roagă în taină spunând și cuvintele: „Ne primește pe noi toți în Împărăția Ta, arătându-ne fii ai luminii și fii ai zilei (πάντας ἡμᾶς πρόσδεξαι εἰς τὴν βασιλείαν σου, υἱοὺς φωτός καὶ υἱοὺς ἡέρας ἀναδείξας)”. În plus, acolo unde este viața veșnică, ne spune o rugăciune a amvonului care se rostește în cadrul Liturghiei Sfântului Vasile, „stăpânește lumina feței Tale (ὁπου ἐπισκοπεῖ τὸ φῶς τοῦ προσώπου σου)”, adică a lui Dumnezeu. Toate aceste lucruri nu prezintă decât drept interesantă și importantă *învățătura despre lumină* a Sfântului Vasile.

Lumina în Sfânta Scriptură²

Sf. Vasile cel Mare a avut un reper important în dezvoltările sale teologice în Sfânta Scriptură. Aceasta nu este doar o simplă trăsătură pe care o întâlnim în viața și opera Sfinților Părinți. Ea constituie o realitate vie a viețuirii și practicii teologice.

Este cunoscut faptul că *lumina* are un rol și un înțeles speciale în învățătura și perspectiva ortodoxe. Înainte de toate, lumina, esențială vieții umane, reprezintă pentru creștinul ortodox un element cu un profund caracter pozitiv. Ea este prețioasă pentru că asigură dialogul omului cu sine, cu semenii, cu lumea în general și, nu în ultimul rând, cu Dumnezeu, Care apare omului ca „Soare al dreptății” și ca lumina prin excelență, de care se împărtășește întreaga lume creată și de care se bucură neîncetat Sfinții săi, îmbrăcați în strălucire și slavă. Pe lângă faptul că un prim contact cu Biserica înseamnă și o punere în direct cu purtarea propriu-zisă a luminii în *făclia de ceară*, putem spune că la fel de

-
1. Această expresie constituie o caracteristică a teologiei trinitare a Sf. Vasile cel Mare.
 2. Pentru trimiterile scripturistice de mai jos am folosit ediția sinodală a Scripturii, la care am adăugat termenii grecești corespondenți, conform edițiilor: *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1979; *Novum Testamentum Graece et Latine*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2005. Am folosit și următoarele concordante: *Ταμεῖον τῆς Ἁγίας Γραφῆς*, τόμ. Α' καὶ Β', Ἐκδόσεις Ωφελίμου Βιβλίου, Ἀθήνα, ³1993; Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testamentum*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994. Bineînțeles, abordarea *temei luminii* în textul scripturistic pe care o facem în rândurile de mai jos, nu constituie decât un minimal reper pe care noi îl prezentăm aici. Și acest lucru pentru că tema în discuție, la nivelul Scripturii, pentru a fi complet prezentată, solicită un studiu special și amănunțit, fie doar și pentru varianta grecească a textului veterotestamentar.

cunoscute sunt cuvintele Domnului prin care spune „Eu sunt lumina lumii”, sau „Eu sunt calea, viața și lumina”. Totodată, rămâne viu în memoria creștinilor momentul *Schimbării la Față* a Mântuitorului¹, când toate se umplu de lumină. La fel, principala sărbătoare a creștinătății, Sfintele Paști, este una plină și marcată de lumină. Nu în ultimul rând, lucru mai evident pentru generațiile mai vechi de creștini, primirea Sfântului Botez, adică intrarea în Biserică, a fost numită de-a lungul timpului cu termenul de *luminare*, tocmai pentru că prin primirea acestei Sfinte Taine creștinul primea harul lui Dumnezeu, imagine și realitate a luminii în opoziție cu întunericul, legat de păcat și de urmările aduse de el.

Întreaga învățătură a Bisericii referitoare la *lumină* este sprijinită pe discursul scripturistic, de la care plecând, Sfinții Părinți au subliniat importanța împărtășirii creștinului de *lumina credinței* și din *lumina lui Hristos*. În această ordine de idei, trebuie spus că încă de la începutul Scripturii este amintită lumina ca element legat direct de Dumnezeu. Astfel, Dumnezeu spune, așa cum vedem în referatul creării lumii, după ce face lumina (Fac. 1, 3), că ea este bună, după care afirmă că ea „este bună!”. Mai mult, încă de la început se face distingerea luminii de întuneric (Fac. 1, 4), legarea luminii de numele zilei (Fac. I, 5) și, apoi, așezarea pe cer a „luminătorilor”, soarele, luna și stelele, pentru luminarea pământului (Fac. 1, 14-17). Foarte interesantă ne pare însă prezența *luminii* în psalmii care sunt atât de des folosiți în spațiul liturgic ortodox.

Se arată aici că fața lui Dumnezeu împărtășește lumină, este plină de lumină², Dumnezeu fiind Cel Care *luminează ochii*³, lucru înțeles de Părinți mai mult și mai întâi ca luminare interioară, a minții și a inimii, care își pune de la sine amprenta răsfrângându-se și asupra trupului⁴. Mai mult, întreaga lucrare dumnezeiască este pentru Psalmist strălucitoare și dătătoare de

1. „Și S-a schimbat la față, înaintea lor, și a strălucit fața Lui ca soarele, iar veșmintele Lui s-au făcut albe ca lumina... Vorbind el încă, iată un nor luminos i-a umbrit pe ei, și iată glas din nor zicând: «Acesta este Fiul Meu Cel iubit, în Care am binevoit; pe Acesta ascultați-L»” (Mt. 16, 2, 5).
2. „Mulți zic: «Cine ne va arăta nouă cele bune?». Dar s-a însemnat peste noi lumina feței Tale, Doamne!” (Ps. 4, 6); „Doamne, în lumina feței Tale vor merge și în numele Tău se vor bucura toată ziua și întru dreptatea Ta se vor înălța” (Ps. 88, 16); „Pus-ai fărădelegile noastre înaintea Ta, greșelile noastre ascunse, la lumina feței Tale” (Ps. 89, 8); „Ci dreapta Ta și brațul Tău și luminarea feței Tale, că bine ai voit întru ei” (Ps. 43, 5); „Dumnezeule, milostivește-Te spre noi și ne binecuvintează, luminează fața Ta spre noi și ne miluiește!” (Ps. 66, 1).
3. „Caută, auzi-mă, Doamne, Dumnezeul meu, luminează ochii mei, ca nu cumva să adorm întru moarte” (Ps. 12, 4).
4. „Că Tu vei aprinde făclia mea, Doamne; Dumnezeul meu, vei lumina întunericul meu” (Ps. 17, 31); „Tu luminezi minunat din munții cei veșnici” (Ps. 75, 4); „Domnul este lumina mea și mântuirea mea; de cine mă voi teme?” (Ps. 26, 1); „Trimite lumina Ta și adevărul Tău; acestea m-au povățuit și m-au condus la muntele cel sfânt al Tău și la locașurile Tale” (Ps. 42, 3); „Că ai izbăvit sufletul meu de la moarte, picioarele mele de alunecare, ca bine să plac înaintea lui Dumnezeu, în lumina celor vii” (Ps. 60, 13); „Și să fie lumina Domnului Dumnezeului nostru peste noi și lucrurile mâinilor noastre le îndreptează” (Ps. 79, 19).

lumină¹. Tot cel care se apropie de Dumnezeu, *se luminează*². Tocmai această petrecere prea sfântă nu înseamnă epuizarea materiei luminii sau persistarea într-o stare de nemișcare, ci o aprofundare a *stării de iluminare*, printr-o apropiere și împărtășire nesfârșite de lumină strâns legată de faptul-de-a-exista³. Lumina nu lipsește din exprimările plastice, care menționează *lumina propriu-zisă a ochilor* ca pe ceva extrem de important⁴. Referirile la astrele cerești, purtătoare și ele de lumină, sunt și ele prezente⁵. Tocmai lipsa de lumină este legată de starea de păcătoșenie și de îndepărtare de Dumnezeu⁶. Importanța luminii este subliniată și de călăuzirea de către Dumnezeu (= *stâlp de foc*) a poporului la plecarea din Egipt și în pustie⁷. În tot cazul, intervenția lui Dumnezeu în lume este înțeleasă ca una care are putere, care transformă și care chiar surprinde prin rapiditate și prin *străfulgerare*⁸. Asta pentru că tocmai Dumnezeu este Cel care „Se îmbracă cu lumina ca și cu o haină”⁹. În tot cazul, ni se pare a fi reprezentative, pentru întreaga istorie vechitestamentară și nu numai, aceste enunțuri prezente în psalmi.

Noțiunea și imaginea luminii apar cu putere și la *profeți*, purtători ai cuvântului lui Dumnezeu către poporul ales și, așa cum se va sublinia mai ales în perioada patristică, organe ale lucrării Sfântului Duh și luminate de harul dumnezeiesc. Aici predomină însă legătura între *dreptate* și lumină¹⁰. Dumnezeu

1. „Judecățile Domnului sunt drepte, veselesc inima; porunca Domnului este strălucitoare, luminează ochii” (Ps. 18, 9); „Arătarea cuvintelor Tale luminează și înțelepțește pe prunci” (Ps. 118, 130).
2. „Aproiați-vă de El și vă luminați; și fețele voastre să nu se rușineze” (Ps. 33, 5); „Răsărit-a în întuneric lumină dreptilor: Cel milostiv, îndurat și drept” (Ps. 111, 4); „Lumină a răsărit dreptului și celor drepti cu inima, veselie” (Ps. 96, 12); „Făclie picioarelor mele este legea Ta și lumină cărărilor mele” (Ps. 118, 105).
3. „Că la Tine este izvorul vieții, întru lumina Ta vom vedea lumină” (Ps. 35, 9).
4. „Păzește-mă, Doamne, ca pe lumina ochilor; cu acoperământul aripilor Tale acoperă-mă” (Ps. 16, 8); „Inima mea s-a tulburat, părăsindu-mă tăria mea și lumina ochilor mei și aceasta nu este cu mine” (Ps. 37, 10).
5. „A Ta este ziua și a Ta este noaptea. Tu ai întocmit lumina și soarele” (Ps. 73, 17); „Cel ce a făcut luminătorii cei mari, că în veac este mila Lui” (Ps. 135, 7); „Lăudați-L pe El soarele și luna, lăudați-L pe El toate stelele și lumina” (Ps. 148, 3).
6. „Totuși intra-va până la neamul părinților lui și în veac nu va vedea lumină” (Ps. 48, 20); „Și am zis: «Poate întunericul mă va acoperi și se va face noapte lumina dimprejurul meu»” (Ps. 138, 11).
7. „Povățuitu-i-a pe ei cu nor ziua și toată noaptea cu lumină de foc” (Ps. 77, 17); „Întins-a nor spre acoperirea lor și foc ca să le lumineze noaptea” (Ps. 104, 38).
8. „Glasul tunetului Tău în vârtej, luminat-au fulgerele Tale lumea, clătinatu-s-a și s-a cutremurat pământul” (Ps. 76, 17); „Luminat-au fulgerele Lui lumea; văzut-a și s-a cutremurat pământul” (Ps. 96, 4); „Dar întunericul nu este întuneric la Tine și noaptea ca ziua va lumina. Cum este întunericul ei, așa este și lumina ei” (Ps. 138, 12); „Și va scoate ca lumina dreptatea ta și judecata ca lumina de amiază” (Ps. 36, 6).
9. „Întru strălucire și în mare podoabă Te-ai îmbrăcat; Cel ce Te îmbraci cu lumina ca și cu o haină” (Ps. 103, 2).
10. „Domnul este drept în mijlocul ei și nu face nicio strâmbătate; în fiecare dimineață El dă la lumină dreptatea; El nu lipsește niciodată și nici nu cunoaște nedreptatea” (Sofonie 3, 5); „Eu întocmesc lumina și dau chip întunericului, Cel ce sălășluiește pacea și restrînge

este Cel Care a creat soarele pentru luminarea zilei dar și luna și stelele pentru luminarea nopții (= φωστήρες : *luminători*). În *ziua mântuirii* însă, așa cum spune Ieremia, aceste astre, ale zilei și ale nopții, își vor intensifica cu mult lumina pe care o vor da¹. Binînțeles, mai ales aici, în textele profetice, discursul este de multe ori ermetic iar viziunile adesea eshatologice². În plus, și aici *Dumnezeu este lumina*³. Lipsa luminii se arată aici a fi foarte înfricoșătoare și semn al răsplății pentru viețuirea cea rea⁴. Lumina este menționată și

fi lasă cale. Eu sunt Domnul Care fac toate acestea” (Is. 45, 7); „Ia aminte la Mine, poporul Meu, și voi, neamuri, fiți cu urechea la Mine, că de la Mine va veni învățătura și legea Mea va fi lumină popoarelor” (Is. 51, 4); „Atunci lumina ta va răsări ca zorile și tămăduirea ta se va grăbi. Dreptatea ta va merge înaintea ta, iar în urma ta slava lui Dumnezeu” (Is. 98, 8); „Domnul a scos la lumină dreptatea noastră! Veniți să vestim în Sion fapta Domnului Dumnezeului nostru!” (Ierem. 51, 10).

1. „Așa zice Domnul, Cel ce a dat soarele ca să lumineze ziua și a pus legi lunii și stelelor, ca să lumineze noaptea; Cel ce tulbură marea, de-i mugesc valurile, și numele Lui este Domnul Savaot” (Ierem. 31, 35); „Și luna va străluci ca soarele, iar soarele va străluci de șapte ori mai mult, ca lumina a șapte zile, în ziua când Domnul va lega rana poporului Său și va tămădui vânătăile de pe trupul lui” (Is. 30, 26); „Va fi o zi deosebită pe care Domnul singur o știe; nu va fi nici zi și nici noapte, ci în vremea serii va fi lumină” (Zaharia 16, 7). Uneori, pentru că autorii scripturistici privesc dintr-o altă perspectivă și se pronunță pentru cele contrare, imaginea este cu totul alta: „Vai de cei ce doresc ziua Domnului! Ce se va întâmpla cu voi? Ziua Domnului este zi de întuneric și nu de lumină!” (Amos 5, 18); „Nu va fi oare ziua Domnului întuneric și nu lumină, beznă și nu strălucire?” (Amos 5, 20); „Iar în ziua aceea, zice Domnul Dumnezeu, voi apune soarele în miezul zilei și voi întuneca pământul în zi luminoasă” (Amos 8, 9). Ziua Domnului poate fi însă întuneric, așa cum vor explica mai târziu Sfinții Părinți, tocmai pentru că lumina în care va veni va depăși cu mult lumina cu care sunt obișnuiți ochii fizici ai omului. Va fi o lumină mai presus de lumina zilei sau care va copleși toate cele din lume.
2. „Pentru Sion nu voi tăcea și pentru Ierusalim nu voi avea odihnă până ce dreptatea lui nu va ieși ca lumina și mântuirea lui nu va arde ca o flacăra” (Is. 62, 1); „Și am mai văzut ceva, ca un metal înroșit în foc, ca niște foc, sub care se afla acel chip de om și care lumina împrejur; de la coapsele acelui chip de om în sus și de la coapsele chipului acelui în jos se vedea un fel de foc, un fel de lumină strălucitoare care-l impresura de jur împrejur. Cum este curcubeul ce se află pe cer la vreme de ploaie, așa era înfățișarea acelei lumini strălucitoare care-l înconjură. Astfel era chipul slavei Domnului. Și când am văzut eu aceasta, am căzut cu fața la pământ” (Iez. 1, 27-28).
3. „Nu te bucura de mine, vrămașea mea, căci dacă eu cad, mă scol, iar când stau în întuneric, Domnul este lumina mea” (Miheia 7, 8); „Voi, cei din casa lui Iacov, veniți să umblăm în lumina Domnului!” (Is. 2, 5); „El descoperă cele mai adânci și cele mai ascunse lucruri, știe ce se petrece în întuneric și lumina sălășluiește cu El” (Daniel 2, 22);
4. „În vremea aceea nu va mai fi lumină, ci frig și ger” (Zaharia 14, 6); „În vremea aceea fi-va împotriva lui un vuiet ca vuietul mării. Toți vor arunca privirea spre pământ și iată: întuneric și strâmtorare; lumina se va întuneca întocmai ca o noapte, fără să se mai ivească zorile!” (Is. 5, 30); „Luna va fi roșie, iar soarele va pierde din lumina lui, căci Domnul Savaot va fi rege și slava Lui va străluci înaintea bătrânilor în muntele Sionului și în Ierusalim!” (Is. 24, 23); „Luceferii de pe cer și grămezile de stele nu-și vor mai da lumina lor; soarele se va întuneca în răsăritul lui și luna nu va mai străluci” (Is. XIII, 10); „Când te vei stinge, voi acoperi cerurile și stelele lor le voi întuneca; soarele îl voi acoperi cu nor și luna nu va mai lumina cu lumina sa” (Iez. 1, 32); „Toate stelele care

în concretețea ei fizică, fie în înțeles propriu, fie luată ca model (figurativ)¹. În tot cazul, Domnul este Cel care scoate la lumină pe om², lumina și întunericul nefiind permis să fie confundate sau amestecate³. Promisiunea că poporului ales îi va străluci *lumina dreptății* sau *lumina cea mare* este și ea o idee care persistă alături de toate celelalte imagini legate de împlinirea promisiunilor făcute de Dumnezeu neamului ales⁴. Această lumină va fi Însuși Fiul lui Dumnezeu, așa cum vedem din acele *paragrafe mesianice* pe care le prezintă textul scripturistic⁵. Însăși acea trimitere pe care o găsim în Noul Testament spre plinirea *faptelor dreptății* poate fi întâlnită în lucrările profetice, oarecum ca o preînchipuire a legii celei noi. Aproximarea dintre texte este considerabilă și impresionantă⁶. Doar că uneori, venirea luminii și a îndreptării pare destul de îndepărtată, așteptarea părând de nemaisuportat⁷. Cu toate acestea, profeții îndeamnă continuu la pregătire și la luminare⁸, trimițând spre cei înțelepți,

luminează pe cer le voi întuneca deasupra ta și asupra țării tale voi aduce negură, zice Domnul Dumnezeu” (Iez. 1, 8); „Caut la ceruri și iată nu este lumină pe ele; privesc la munți și iată că ei tremură și dealurile toate se clatină” (Ierem. 4, 24); „Dați slavă Domnului Dumnezeului vostru, până nu vine întunericul și până nu se lovesc picioarele voastre de munții nopții. Voi veți aștepta lumina, dar El o va preface în umbra morții, o va preface în negură adâncă” (Ierem. 13, 16).

1. „Vai de cei ce cugetă gânduri silnice stând în așternuturile lor și de cei ce săvârșesc fărădelegea la lumina zilei de îndată ce află prilej” (Miheia 2, 1).
2. „Îndura-voi mânia Domnului, căci am păcătuit împotriva Lui, până când El va judeca pricina mea și îmi va face dreptate; El mă va scoate la lumină și voi privi dreptatea Lui” (Miheia 7, 9); „Îndrepta-voi pe cei orbi pe drumuri pe care nu le cunosc, pe poteci neștiute îi voi povățui; întunericul îl voi preface înaintea lor în lumină și povârnișurile în câmpii întinse. Acestea sunt făgăduințele Mele pe care le voi împlini și cu vederea nu le voi trece” (Is. 42, 16).
3. „Vai de cei ce zic răului bine și binelui rău; care numesc lumina întuneric și întunericul lumină; care scotesc amarul dulce și dulcele amar!” (Is. 5, 20).
4. „Poporul care locuia întru întuneric va vedea lumină mare și voi cei ce locuiați în latura umbrei morții lumină va străluci peste voi” (Is. 9, 1); „Și lumina lui Israel se va face foc și Sfântul său o flacăară și va arde și va mistui spinii și bălăriile uscate, într-o singură zi!” (Is. 10, 17); „Nu vei mai avea soarele ca lumină în timpul zilei și strălucirea lunii nu te va mai lumina; ci Domnul va fi pentru tine o lumină veșnică și Dumnezeuul tău va fi slava ta” (Is. 60, 19); „Soarele tău nu va mai asfinți și luna nu va mai descrește; că Domnul va fi pentru tine lumină veșnică și zilele întristării tale se vor sfârși” (Is. 60, 20).
5. „Eu, Domnul, Te-am chemat întru dreptatea Mea și Te-am luat de mână și Te-am ocrotit și Te-am dat ca legământ al poporului Meu, spre luminarea neamurilor” (Is. 42, 6); „Mi-a zis: «Puțin lucru este să fii sluga Mea ca să aduci la loc semințiile lui Iacov și să întorci pe cei ce-au scăpat dintre ai lui Israel. Te voi face Lumina popoarelor ca să duci mântuirea Mea până la marginile pământului!»” (Is. 49, 6).
6. „Dacă dai pâinea ta celui flămând și tu saturi sufletul amărât, lumina ta va răsări în întuneric și bezna ta va fi ca miezul zilei” (Is. 68, 10).
7. „Pentru aceasta, judecata este departe de noi și dreptatea nu ne ajunge. Noi așteptăm lumina, dar iată întunericul; așteptăm revărsatul zorilor, dar umblăm în bezna” (Is. 59, 9).
8. „Luminează-te, luminează-te, Ierusalime, că vine lumina ta, și slava Domnului peste tine a răsărit!” (Is. 40, 1).

ascultători și împlinitori ai Legii, care au în ei lumina adevărului pe care o împărtășesc și altora¹.

Cel mai frumos este *cântată* lumina însă în scrierile sapiențiale, în *Pilde* și *Înțelepciunea lui Solomon* și în *Înțelepciunea lui Iisus Sirah*. Astfel, spre exemplu, pentru acestea, povața, legea și îndemnurile bune sunt *lumină* și *viață*², fapt pentru care ele trebuie respectate și păstrate, la fel ca toate celelalte virtuți și fapte de milostenie, *precum lumina ochilor*³. Dreptatea rămâne și se arată precum lumina, în timp ce opusul ei nu are viață. Ea este direct legată de înțelepciune care are aceeași calitate de a străluci și a lumina⁴. Învățătura însăși este precum lumina⁵. Și aici Domnul este Cel Care luminează și care deschide ochii spre adevăr și spre împlinirea dreptății. Dumnezeu luminează peste toate și peste toți⁶ și cunoaște pe toți și pe toate⁷. Egiptenii sunt fii ai

1. „În regatul tău se află un om care are în el Duhul lui Dumnezeu celui Sfânt și în vremea domniei tatălui tău a fost descoperită în el lumină, pricepere și înțelepciune, ca înțelepciunea dumnezeiască, iar regele Nabucodonosor, tatăl tău, l-a pus mai-marele tâlcuitorilor de semne, al caldeilor, al cititorilor în stele și al înțelepților” (Daniel 5, 11); „Am auzit că în tine este Duhul lui Dumnezeu și că în tine se află lumină, pricepere și înțelepciune fără seamăn” (Daniel 5, 14); „Și cei înțelepți vor lumina ca strălucirea cerului și cei care vor fi îndrumați pe mulți pe calea dreptății vor fi ca stelele în vecii vecilor” (Daniel 13, 3).
2. „Că povața este un sfeșnic bun și legea o lumină, iar îndemnurile care dau învățătura sunt calea vieții” (Pilde 6, 23).
3. „Păstrează sfaturile mele ca să rămâi în viață și orânduilele mele ca lumina ochilor tăi” (Pilde 7, 2); „Milostenia omului prețuiește la Domnul ca un inel cu pecete și binefacerile omului el le păstrează ca lumina ochiului” (Înt. Sirah 17, 17).
4. „Lumina celor drepti luminează, pe când sfeșnicul celor fără de lege se stinge” (Pilde 13, 9); „Așadar noi am rătăcit de la calea adevărului și lumina dreptății n-a strălucit pentru noi și nouă soarele nu ne-a răsărit” (Înt. Sol. 5, 6); „Înțelepciunea este luminată și neînserată și cei care o iubesc o văd ușor și cei care o caută o găsesc” (Înt. Sol. 6, 12); „Am prețuit înțelepciunea mai mult decât sănătatea și frumusețea; am pus-o chiar înaintea luminii, fiindcă strălucirea ei nu se stinge niciodată” (Înt. Sol. 7, 10); „Ea este strălucirea luminii celei veșnice și oglinda fără pată a lucrării lui Dumnezeu și chipul bunătății Sale. (...) Ea este mai frumoasă decât soarele și decât toată orânduirea stelelor; dacă o pui alături cu lumina, înțelepciunea o întrece. Fiindcă după lumină urmează noaptea, pe când înțelepciunea rămâne nebiruită în fața răutății” (Înt. Sol. 7, 26, 29-30).
5. „Și arată ca lumina învățătura, ca Ghihonul în zilele culesului” (Înt. Sirah 24, 28). De observat și aici vechimea acestei idei. Bineînțeles nu doar aceasta este preluată și păstrată până astăzi în istorie. Și, cum vedem, nu doar în mediile bisericești. În plus, multe concepții și păreri erau, ca și astăzi, comune spațiului sinagogal sau bisericesc și celui social și cultural mai larg. Însă ideea că înțelepciunea, cunoașterea, învățătura sunt *lumină* sau reprezentante ale acesteia a fost și este una larg răspândită ca și cea de învățător *ca părinte* și ucenic *ca fiu*.
6. „Săracul și cu cel ce asuprește pe cei săraci se întâlnesc; Cel ce luminează ochii amândurora este Domnul” (Pilde 29, 13); „El înalță sufletul și luminează ochii, dând vindecare, viață și binecuvântare” (Înt. Sirah 34, 19); „Că de va face acestea, la toate va birui, că lumina Domnului este poteca lui și dă celor credincioși înțelepciune. Bine este cuvântat Domnul în veac. Fie! Fie!” (Înt. Sirah 50, 31).
7. „Și nu știe că ochii Domnului de zece mii de ori sunt mai luminoși decât soarele și privesc la toate căile oamenilor și văd toate părțile cele ascunse” (Înt. Sirah 23, 27).

întunericului, vrednici de lipsirea de lumină, în timp ce neamul ales este cel prin care trebuia să fie cunoscută *lumina Legii Domnului*¹. Poate că însăși candelile din templu simbolizează această mergere înainte prealuminoasă a Domnului², poate chiar fața luminoasă a Domnului sau lumina care se revarsă în timpul vorbirii și ascultării de Dumnezeu. În tot cazul, lumina din templu ca și lumina din afară, din timpul zilei³, sunt simboluri și imagini puternice și concludente ale luminii pe care o reprezintă Dumnezeu și viața petrecută în Legea Acestuia.

Felul în care percepe și se raportează, spre exemplu dreptul Iov, aflat în suferință, la lumină este unul cu totul de notat. Sfășiat de încercările lui Satan, Iov își blestemă, într-un mod atât de expresiv și de realist, ziua în care s-a născut :

„Piară ziua în care m-am născut și noaptea care a zis : „Un prunc de parte bărbătească s-a zămislit!”. Ziua aceea să se facă întuneric și Domnului din cer să nu-I pese de ea și *lumina să n-o mai lumineze*. Bezna și umbra morții s-o cotopească, norii s-o învăluiască și toate negurile s-o înspăimânte ! Întunericul să cuprindă noaptea aceea și să nu mai fie pusă în zilele anului și în socoteala lunilor să nu mai intre ! Pustie să rămână noaptea aceea și nicio bucurie să nu pătrundă în ea ! Blestemată să fie de către cei ce blestemă zilele, de către cei ce știu să descante Leviatanul. Să se întunece stelele revărsatului zorilor ei ; *să aștepte lumina* și nimic să nu vină și să nu mai vadă genele aurorei, pentru că n-a închis pânțele care m-a zămislit și n-a ascuns durerea dinaintea ochilor mei. De ce n-am murit când eram în sânul mamei mele ? Și nu mi-am dat duhul, ieșind din pânțele ei ? De ce m-au

1. „Vrednici erau Egiptenii să fie lipsiți de lumină și să fie închiși în întuneric, ca unii care țineau închiși pe fiii Tăi, aceia prin care trebuia să se dea veacului nestricăcioasa lumină a legii Tale” (Înt. Sol. 18, 4). În timp ce egiptenii se aflau în întuneric în rest era lumină : „Căci în vreme ce toată făptura era luminată cu strălucitoare lumină și fără împotrivire își vedea de lucrul său” (Înt. Sol. 17, 19); „De nu se vedea om cu om, și nimeni nu s-a urnit de la locul său trei zile. Iar la fiii lui Israel a fost lumină peste tot în locuințele lor” (Ieș. 10, 23); „Astfel a trecut el și a stat între tabăra Egiptenilor și tabăra fiilor lui Israel; și era negură și întuneric pentru unii, iar pentru ceilalți lumină, noaptea, și toată noaptea nu s-au apropiat unii de alții” (Ieș. 14, 20).
2. „Vorbește cu Aaron și-i spune : Când vei pune candelile în sfeșnic, ca să lumineze partea cea dinaintea lui, să aprinzi în el șapte candelile” (Num. 8, 2); „Și a făcut Aaron așa : a aprins în sfeșnic, ca să lumineze partea cea din fața lui, șapte candelile, cum poruncise Domnul lui Moise” (Num. 8, 3).
3. „Și când s-a luminat în ziua a cincea, douăzeci de voinici din cei care erau cu Iuda Macabeul, mărșăluindu-se din cauza blestemelor, bărbătește au năvălit la zid și, cu mânie sălbatică suindu-se, pe oricare era înainte îl tăiau” (2 Mac. 10, 35); „Aceasta s-a făcut când se lumina de ziua, ajutându-i ocrotirea Domnului” (2 Mac. 13, 17); „Drept aceea, către lumina de ziua, când era cetatea plină de nenumărată mulțime care se îndrepta spre locul de alergare al cailor, el a intrat în palat ca să poftască pe rege la prânzul care fusese pregătită” (3 Mac. 5, 46); „Așadar scoală-te dimineață, tu și robii stăpânului tău, care au venit cu tine, și duceți-vă la locul pe care vi l-am rânduit eu și să nu ai gând rău în inima ta. Sculați-vă dar dimineață și, când se va lumina, plecați” (1 Regi 29, 10); „Apoi au zis unul către altul : «Ceea ce facem, nu facem bine. Ziua aceasta este zi de veste bună. Dacă întârziem și așteptăm lumina zilei atunci vina va cădea asupra noastră. Hai deci să vestim casa regelui !»” (4 Regi 7, 9).

primit cei doi genunchi și de ce cei doi sâni mi-au dat să sug? Căci acum aş sta culcat și liniștit, aş dormi și m-aș odihni, cu împărații și cu dregătorii pământului, care și-au zidit morminte în singurătate, sau cu domnitorii care umplu de aur și de argint casele lor. Sau de ce n-am fost o stărpitură aruncată și ascunsă, ca acei prunci care *n-au apucat să vadă lumina*? Acolo cei nelegiuți se astâmpără și cei împovărați se odihnesc. Acolo cei ce poartă lanțuri ajung la liman de pace și nu mai aud glasul paznicului. Mic și mare acolo sunt totuna și robul a scăpat de stăpânul său. Pentru ce dă Dumnezeu *lumina vieții* celui nenorocit și zile celor cu sufletul amărât; celor ce așteaptă moartea, și ea nu vine, și care scormonesc după ea mai mult ca după o comoară; celor ce se bucură cu bucurie mare și sunt plini de fericire, fiindcă au găsit un mormânt; celui care nu știe încotro să meargă și pe care îl îngrădește Dumnezeu de jur-împrejur? Gemetele mele sunt pâinea mea și vaietele mele curg ca apa. De ceea ce mă tem, aceea mi se întâmplă și de ceea ce mi-e frică tocmai de aceea am parte. N-am nici tihnă, nici odihnă, nu-mi găsesc nicio pace și zbciumul mă stăpânește” (Iov 3, 3-26).

Într-un același registru dramatic, pentru Iov „ținutul întunericului și al umbrelor morții” este locul în care „lumina este totuna cu bezna” (Iov 10, 22) iar Dumnezeu este Cel ce „scoate din întuneric lucrurile ascunse și aduce la lumină ceea ce era acoperit de umbră” (Iov 12, 22). Dumnezeu este cel care luminează calea oamenilor¹. Nădejdea oamenilor îi face să simtă mai aproape venirea luminii². Prietenii săi, veniți să-l mângâie încearcă să-l liniștească și să explice în ce măsură nelegiuitul este departe de lumină³. Chiar Elifaz îl atenționează pe Iov că nu-și dă seama de realitate⁴ și că greșește atunci când se ridică împotriva lui Dumnezeu. Doar întoarcerea la Dumnezeu înseamnă readucere a luminii⁵. Răspunsul lui Iov este foarte categoric. Pentru el, Dumnezeu este Cel care a pus limita între lumină și întuneric⁶. Omul este cel ce caută să

-
1. „El scoate din minți pe căpeteniile popoarelor și îi lasă să rătăcească în singurătăți fără cărări. Acolo ei orbecăiesc în întuneric, fără nicio lumină, căci Dumnezeu îi lasă să se împleticească aidoma celui ce s-a îmbătat” (Iov 12, 25).
 2. „Din noapte ei vor să facă zi și spun că lumina este mai aproape decât întunericul” (Iov 17, 12).
 3. „...Firește, lumina nelegiuitului se stinge și flacăra focului lui nu mai strălucește. Lumina se întunecă în cortul lui și candela de deasupra lui se isprăvește. (...) De la lumină i-au dat brânci în întuneric și de pretutindeni este scos afară” (Iov 18, 5-6, 18).
 4. „Lumina s-a stins pentru tine și nu mai vezi și o apă revărsată te-a dat la fund” (Iov 22, 11).
 5. „Primește, te rog, învățătură din gura Lui și pune la inimă cuvintele Lui; dacă te întorci la Cel puternic și te smerești, dacă depărtezi nedreptatea de cortul tău, atunci aurul tău îl vei prețui drept țărână și comorile Ofirului drept pietricele, pentru că Cel Atotputernic va fi pentru tine sloi de aur și grămezi de argint. Atunci tu te vei desfăta întru Cel Atotputernic și ridica-vei fața ta către Dumnezeu. Tu vei chema numele Lui și El te va auzi și tu vei împlini juruințele tale. Când te vei hotărî să faci un lucru, lucrul îl vei izbui și lumina va străluci pe toate drumurile tale, fiindcă Dumnezeu smerește pe mândri și mândria, și mândria și mântuiește pe acela care-și pleacă ochii în pământ. El izbăvește pe cel nevinovat și tu la fel vei scăpa, când mâinile tale vor fi curate” (Iov 22, 22-30).
 6. „El a tras un cerc pe suprafața apelor, până la hotarul dintre lumină și întuneric” (Iov 26, 10).

aducă și el la lumină lucruri¹, însă fără să știe că adevărata luminare vine de la Dumnezeu². Iov își mărturisește părerea de rău după zilele în care Dumnezeu îi lumina calea³. Tocmai pe când se afla în această condiție a venit asupra sa încercarea, viața sa s-a întunecat și locul luminii și al bucuriei a fost luat de întuneric și întristare⁴. Elihu, în discuția sa cu Iov, încearcă să-l întărească și să nu deznădăjduiască, un lucru esențial fiind tocmai puterea de a vedea lumina, fie cu ochii trupești fie cu cei ai minții⁵. Îi spune că toată încercarea care vine de la Dumnezeu asupra omului este ca acesta să fie scos de la pieire⁶.

Domnul insuflă și luminează pe profet⁷. Sfântul sau omul lui Dumnezeu are fața plină de lumină⁸. Toată creația este chemată să aducă laudă lui Dumnezeu⁹. Dumnezeu luminează ochii¹⁰, El trimite lumina¹¹, călăuzește la lumina Sa¹², merge înainte în *stâlp de lumină*¹³, este luminat¹⁴, arată luminat neamurilor

-
1. „El a răscolit izvoarele apelor și tot ce era în adâncime a scos afară la lumină” (Iov 28, 11).
 2. „Atunci El a văzut înțelepciunea și a cântărit-o, atunci a pus-o în lumină și i-a măsurat adâncimea” (Iov 28, 27).
 3. „Ca atunci când El ținea strălucitoare deasupra capului meu candela Sa și, luminat de ea, eu străbăteam prin întuneric!” (Iov 29, 3).
 4. „Mă așteptam la fericire și iată că a venit nenorocirea; așteptam lumina și a venit întunericul” (Iov 30, 26).
 5. „Căci El a izbăvit sufletul meu ca să nu treacă prin strâmtorile morții și ochii mei văd încă lumina” (Iov 33, 28).
 6. „Ca să-i scoată sufletul din pieire și ca să-l lumineze cu lumina celor vii” (Iov 33, 30).
 7. Toate acestea sunt în scrisoarea insuflată de la Domnul – a zis David – cum m-a luminat El pentru toate lucrările zidirii” (1 Paralip. 28, 19); „Totuși Domnul, pentru legământul pe care-l făcuse cu David, n-a vrut să piardă de tot casa lui David, căci îi făgăduise să-i dea lui și fiilor lui un sfeșnic luminos în toate timpurile” (2 Paralip. 21, 7).
 8. „Și a venit femeia și a spus bărbatului său, zicând: «A venit la mine un om al lui Dumnezeu, a cărui înfățișare era ca înfățișarea unui înger al lui Dumnezeu, foarte luminos; nici eu nu l-am întrebat de unde este și nici el nu mi-a spus numele său» (Jud. 13, 6)”.
 9. „Binecuvântați, lumină și întuneric, pe Domnul, lăudați și-L preînălțați pe El în veci” (Cânt. celor trei tineri 1, 47).
 10. „Și va da Domnul putere, și va lumina ochii noștri, și vom trăi sub umbra lui Nabucodonosor, regele Babilonului, și sub umbra lui Belșatar, fiul lui, și vom sluji lor zile multe, și vom afla har înaintea lor” (Baruh 1, 12); „Învăță unde este înțelepciunea, unde este tăria, unde este puterea înțelegerii, pentru a cunoaște de asemenea, unde este lungimea zilelor și viața, unde este lumina ochilor și pacea!” (Baruh III, 14).
 11. „El Care trimite lumina și merge și o cheamă pe ea, și ea Îl ascultă cu cutremur” (Baruh 3, 33).
 12. „Pentru că va călăuzi Dumnezeu pe Israel cu veselie la lumina slavei Sale, dându-le ca pază îndurarea și dreptatea Sa” (Baruh 5, 9).
 13. „Iar Domnul mergea înaintea lor: ziua în stâlp de nor, arătându-le calea, iar noaptea în stâlp de foc, luminându-le, ca să poată merge și ziua și noaptea” (Ieș. 13, 21); „În nemărginita Ta îndurare, nu i-ai părăsit în pustiu și stâlpul de nor n-a încetat să-i călăuzească ziua în calea lor, nici stâlpul de foc să le lumineze noaptea drumul ce făceau” (Neemia 9, 19).
 14. „Iar Iudeii, auzind de purtarea regelui, au lăudat pe luminatul Dumnezeu, Domnul și împăratul împăraților, ca unii care au dobândit de la el acest ajutor” (3Mac. 5, 35).

tăria Sa¹, luminează cu lumina milei², scoate nevătămat la lumină³, luminează calea⁴, este lumina omului și luminează întunericul dinlăuntru al acestuia⁵, este ca lumina dimineții când răsare soarele⁶.

În textele nou testamentare se păstrează, bineînțeles, toate aceste înțelesuri, însă ele sunt adâncite și lărgite. Aici, *ideea de lumină* este, am putea spune, mult mai complex prezentată, chiar dacă ocurențele sunt mult mai puține decât în Vechiul Testament. Acum lumina este legată în special (și la modul mult mai clar și mai direct) de Mântuitorul Care a adus-o în lume, transfigurând-o pe aceasta sau propunându-i această schimbare⁷. Mai apoi Apostolii vor înainta aceeași propunere⁸. Hristos este tocmai viața și *lumina oamenilor*, o *Lumină venită să „lumineze”* întunericul, și acest lucru cu desăvârșită tărie și putere⁹.

1. „Tu pe Sanherib, cel ce cu nenumărate puteri s-a semețit, regele cel crud al Asirienilor, cel ce cu sabia supunea tot pământul și se ridica asupra sfintei Tale cetăți, cu mândrie și cu îndrăzneală blasfemii grăind, Doamne, l-ai înfrânt, luminat arătând neamurilor tăria Ta cea multă” (3 Mac. 6, 5).
2. „Tu pe Faraon, regele Egiptului acestuia, cel ce avea multe, și cel ce s-a înălțat cu semeție nelegiuită și cu limbă lăudăroasă, împreună cu oștirea lui cea trufașă, în mare, înecați i-ai pierdut, cu lumina milii luminând pe neamul lui Israel” (3 Mac. 6, 4).
3. „Tu pe Daniel, cel de învinuirile cele pline de pizmă, aruncat în groapă spre mâncare leilor, nevătămat l-ai scos la lumină” (3 Mac. 6, 7).
4. „Tu i-ai povățuit ziua cu stâlp de nor și noaptea cu stâlp de foc și le-ai luminat calea pe care aveau să meargă” (Neemia 9, 12).
5. „Tu ești lumina mea, Doamne! Doamne, luminează întunericul meu!” (2 Regi 12, 29). Acest verset a stat probabil la baza rugăciunii multor Părinți ai Bisericii, care s-au rugat lui Dumnezeu ca să le lumineze întunericul dinlăuntru, așa cum știm că s-a întâmplat, spre exemplu, și în cazul Sf. Grigorie Palama.
6. Așa cum vedem în *legământul veșnic* al lui David, un text mesianic prin excelență: „Duhul Domnului grăiește prin mine și cuvântul Lui este pe limba mea. Dumnezeu lui Israel a vorbit. Tăria lui Israel mi-a zis: Cel ce domnește între oameni cu dreptate, Cel ce stăpânește cu temere de Dumnezeu este ca lumina dimineții când răsare soarele, este ca diminețea fără nori, ca razele după ploaie ce fac să răsară iarba din pământ. Nu este așa, oare, casa mea la Dumnezeu? Căci legământ veșnic a încheiat El cu mine, așezământ pe veci și neschimbat și El face să răsară toată voia și nădejdea mea!” (2 Regi 23, 2-7).
7. „Iar acum s-a dat pe față prin arătarea Mântuitorului nostru Iisus Hristos, Cel ce a nimicit moartea și a adus la lumină viața și nemurirea, prin Evanghelie” (2 Tim. 1, 10); „Eu, Lumină am venit în lume, ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână în întuneric” (In. 12, 46). Sfatul de a rămâne și de a umbla întru lumină dat de Mântuitorul este unul clar și insistent: „Deci le-a zis Iisus: „Încă puțină vreme Lumina este cu voi. Umblați cât aveți Lumina ca să nu vă prindă întunericul. Căci cel ce umblă în întuneric nu știe unde merge. Cât aveți Lumina, credeți în Lumină, ca să fiți fii ai Luminii”. Acestea le-a vorbit Iisus și, plecând, S-a ascuns de ei” (In. 12, 35-36); „A răspuns Iisus: Nu sunt oare douăsprezece ceasuri într-o zi? Dacă umblă cineva ziua, nu se împiedică, pentru că el vede lumina acestei lumi. Iar dacă umblă cineva noaptea se împiedică, pentru că lumina nu este în el” (In. 11, 9-10).
8. „Noaptea este pe sfârșite; ziua este aproape. Să lepădăm dar lucrurile întunericului și să ne îmbrăcăm cu armele luminii” (Rom. 13, 12).
9. „Întru El era viață și viața era lumina oamenilor. Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o” (In. 1, 4-5); „Deci iarăși le-a vorbit Iisus zicând: «Eu sunt Lumina lumii; cel ce Îmi urmează Mie nu va umbla în întuneric, ci va avea lumina vieții»” (In. 8, 12). O discuție aparte suportă următoarele cuvinte ale Mântuitorului: „Atât cât

Mai mult, însuși Sf. Ioan Botezătorul, ne spune textul scripturistic, are ca activitate centrală tocmai faptul de a mărturisi și de a da mărturie despre Lumină, ca astfel toți să creadă în Aceasta prin el.

„Fost-a om trimis de la Dumnezeu, numele lui era Ioan. Acesta a venit spre mărturie, ca să mărturisească despre Lumină, ca toți să creadă prin el. Nu era el Lumina ci ca să mărturisească despre Lumină. Cuvântul era Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul, care vine în lume” (In. I, 6-10). Acesta este unul dintre cele mai frumoase pasaje scripturistice cu referință la *Lumină*, la venirea Ei în lume și la mărturia pe care Sf. Ioan Botezătorul o dă despre Ea. Bineînțeles, el este legat de versetele dinainte. De altfel, întreg prologul Evangheliei după Ioan este de o frumusețe și o adâncime aparte. În legătură cu *mărturia* dată de Sfântul Ioan, interesant este și faptul că, la un moment dat, Mântuitorul spune că acesta a avut funcția de *făclie care luminează*, dar că iudeii au vrut să se bucure doar o clipă de lumina lui. Contextul este puțin mai larg și are legătură cu tema noastră, fapt pentru care trimitem aici spre mai multe versete: „Dacă mărturisesc Eu despre Mine Însumi, mărturia Mea nu este adevărată. Altul este care mărturisește despre Mine; și știu că adevărată este mărturia pe care o mărturisește despre Mine. Voi ați trimis la Ioan și el a mărturisit adevărul. Dar eu nu de la om iau mărturia, ci vă spun acestea ca să vă mântuiți. Acela (Ioan) era făclia care arde și luminează, și voi ați voit să vă veseliți o clipă de lumina lui. Iar eu am mărturie mai mare decât a lui Ioan; căci lucrurile pe care Mi le-a dat Tatăl ca să le săvârșesc, lucrurile acestea pe care le fac Eu, mărturisesc despre Mine că Tatăl M-a trimis. Și Tatăl care M-a trimis, Acela a mărturisit despre Mine. Nici glasul Lui nu l-ați auzit vreodată, nici fața Lui n-ați văzut-o; și cuvântul Lui nu sălășluiește în voi, pentru că voi nu credeți în Cel pe Care L-a trimis Acela” (In. 5, 31-38).

Doar că lumea nu a dorit *luminarea și viețuirea luminoasă sau întru Lumină*, așa cum spune Mântuitorul¹. *Depărtarea de lumină* este a celui care dorește să ascundă faptele, pe când apropierea de ea sunt ale celui care „lucrează adevărul”².

În principiu, găsim extrem de avansat, atrăgător și important discursul Sf. Ioan Evanghelistul și Apostolul referitor la relația dintre Fiul lui Dumnezeu și lumină³. Astfel, însăși învățătura care trebuie trimisă mai departe, învățatură

sunt în lume, Lumină a lumii sunt” (In. 9, 5), care notează susținerea continuă a lumii de puterea lui Dumnezeu. În afara unui dialog neîntrerupt al lumii cu Hristos, aceasta își pierde fundamentul și susținerea ei. Lumea nu-și găsește existența și sensul ei decât în lumina lui Hristos.

1. „Iar aceasta este judecata, că Lumina a venit în lume și oamenii au iubit întunericul mai mult decât Lumina. Căci faptele lor erau rele” (In. 3, 19).
2. „Că oricine face rele urăște Lumina și nu vine la Lumină, pentru ca faptele lui să nu se vadească” (In. 3, 20); „Dar cel care lucrează adevărul vine la Lumină, ca să se arate faptele lui, că în Dumnezeu sunt săvârșite” (In. 3, 21).
3. Și în această privință, a exprimării propriu-zis a legăturii continue a lui Dumnezeu cu lumea dar și a exprimării relațiilor dintre Persoanele Sfintei Treimi, Părinții au găsit un mare sprijin în Sfânta Scriptură. În întreaga lor activitate ei și-au fundamentat învățătura și viața pe cuvântul dumnezeiesc exprimat în Scriptură dar și în „tradițiile nescrise ale Părinților”, așa cum spune și Sf. Vasile cel Mare. Socotim de aceea că nu a fost deloc ceva împrumutat din afară sau inventat, atunci când în primele simboluri de credință ale

primită și ea la rândul ei, are în centrul său, ne spune Sfântul Ioan, faptul că „Dumnezeu este lumină”¹. Și nu se poate ca acest verset să nu fi fost supus atenției Sfinților Părinți². Tocmai *umblarea întru lumină* înseamnă *împărtășirea de și comuniunea cu Hristos*³. Foarte important, *rămânerea întru lumină* nu poate fi în afara *relației personale constructive* cu semenul⁴. În acest fel, *împărtășirea luminii*, menținerea și adâncirea în aceasta se dovedește a nu fi un act uni- sau bilateral, o acțiune egoistă, izolată și închisă în sine. Prin urmare, *lucrarea luminii* este una care învelește și cuprinde, înveselește și bucură, este fundamentată pe dialog, comunicare și comuniune. Acest lucru nu înseamnă că *venirea Luminii* și posibilitatea apropierii de ea constituie și îmbrăcarea definitivă în lumină. Acest lucru presupune o adâncire treptată și o unire tot mai strânsă, așadar stăruitoare în această direcție⁵. Însă *luminarea cea desăvârșită* va fi la cea de-a doua venire a Mântuitorului, lucru care nu permite nicio *judecată greșită*⁶. Viețuirea în Hristos este *viețuire în lumină*, iar cei ce se fac părtași acesteia sunt *fii ai luminii* și nu ai întunericului⁷. Tot acum se întărește ideea de *lumină neapropiată* pentru ființa dumnezeiască⁸.

Bisericii, formulate încă înainte de Niceea (325), a apărut expresia „Lumină din Lumină” echivalentul cel mai concret și mai ilustrativ al deoființimii sau consubstanțialității. Această expresie este susținută de întregul text scripturistic și reflectă cu fidelitate învățătura conținută de acesta.

1. „Și aceasta este vestirea pe care am auzit-o de la El și v-o vestim: că Dumnezeu este lumină și niciun întuneric nu este întru El” (1 In. 1, 5).
2. Trebuie să spunem că propunem prin materialul de față doar câteva idei reflecției cititorilor noștri. Nu ne-am propus aici decât realizarea unui paralelism între ceea ce spune Sfânta Scriptură și ceea ce ne învață Sf. Vasile cel Mare, cu o scurtă trimitere spre câțiva Părinți ai Bisericii, precum Sf. Grigorie Palama. Analizarea problemei luminii în învățătura Bisericii constituie un sector aparte al literaturii de specialitate, care însă nu și-a arătat interesul pentru urmărirea acestei teme și la Sf. Vasile cel Mare. Și acest lucru, din păcate, cu atât mai mult cu cât este cunoscută influența pe care acesta a avut-o asupra monahismului răsăritean de-a lungul timpului până astăzi. Și, pentru acest spațiu, cel monastic, viețuirea întru lumină și dobândirea Luminii veșnice constituie punctul central existențial.
3. „Iar dacă umblăm întru lumină, precum El este în lumină, atunci avem împărtășire unul cu altul și sângele lui Iisus, Fiul Lui, ne curățește pe noi de orice păcat” (1 In. 1, 7).
4. „Cine zice că este în lumină și pe fratele său îl urăște, acela este în întuneric până acum. Cine iubește pe fratele său rămâne în lumină și sminteală nu este în el” (1 In. 2, 9-10).
5. Pentru a ilustra această idee dăm trimitere la următorul verset noutestamentar: „Iarăși, vă scriu poruncă nouă, ceea ce este adevărat întru El și întru voi, pentru că întunericul se duce și lumina cea adevărată începe să răsară” (1 In. 2, 8).
6. „De aceea, nu judecați ceva înainte de vreme, până ce nu va veni Domnul, Care va lumina cele ascunse ale întunericului și va vădi sfaturile inimilor. Și atunci fiecare va avea de la Dumnezeu lauda” (1 Cor. 4, 5).
7. „Căci voi toți sunteți fii ai luminii și fii ai zilei; nu suntem ai nopții, nici ai întunericului” (1 Tes. 5, 5).
8. „Cel ce singur are nemurire și locuiește întru lumină neapropiată; pe Care nu L-a văzut nimeni dintre oameni, nici nu poate să-L vadă; a Căruia este cinstea și puterea veșnică! Amin” (1 Tim. 6, 16).

Legătura care există între cel curat, cel sfânt, și lumină este și ea cuprinsă în înțelesurile pe care Noul Testament le dă cu referire la acest termen¹. Sfântul sau ucenicul Domnului reprezintă, ne spune Mântuitorul, la modul propriu *lumina lumii*², care trebuie și este văzută din toate colțurile acesteia. *Lumina ucenicilor* nu trebuie ascunsă ci ea trebuie să lumineze și astfel să constituie un model susținut tocmai de împlinirea Legii sau de săvârșirea celor bune. În toată această lucrare se străvede puterea și slava lui Dumnezeu. Tocmai această *arătare a luminii* trebuie să îndemne și să ducă la slăvirea lui Dumnezeu, adică la încadrarea pe această *cale a Luminii*. Este important însă ca ochiul persoanei respective să fie curat. Măsura în care omul privește nepătimăș lumea și pe sine însuși, este măsura în care se săvârșește și *aderența la lumină sau împărtășirea de aceasta*³. Bineînțeles, prima luminare începe odată cu primirea botezului, așa cum înțelegem din cuvintele Apostolului⁴.

Însăși viața creștină, viața în lumea aceasta, se dovedește a fi o luptă crudă cu obișnuințele veacului sau în fața gândirii și comportării lumești care își are pusă amprenta pe cele ale timpului⁵. Oarecum, stăpânitorul veacului acestuia

1. „Voi sunteți lumina lumii; nu poate o cetate aflată pe vârf de munte să se ascundă. Nici nu aprind făclie și o pun sub obroc, ci în sfeșnic, și luminează tuturor celor din casă. Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, așa încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri” (Mt. 5, 14-16); „Nimeni, aprinzând făclia, n-o ascunde sub un vas, sau n-o pune sub pat, ci o așează în sfeșnic, pentru ca cei ce intră să vadă lumina” (Lc. 8, 16); „Nimeni, aprinzând făclie, nu o pune în loc ascuns, nici sub obroc, ci în sfeșnic, ca aceia care intră să vadă lumina” (Lc. 11, 33). La fel, aflați în timpul celei dintâi călătorii misionare, Sf. Apostoli Pavel și Barnaba au răspuns iudeilor după adunarea din sinagogă, spre certificarea lucrării lor date de Mântuitorul: «Căci așa ne-a poruncit nouă Domnul: „Te-am pus spre lumină neamurilor, ca să fii Tu spre mântuire până la marginea pământului” (Fap. Ap. 13, 47).
2. „Mulțumind cu bucurie Tatălui celui ce ne-a învrednicit pe noi să luăm parte la moștenirea sfinților, întru lumină” (Colos. 1, 12).
3. „Luminătorul trupului este ochiul tău. Când ochiul tău este curat, atunci tot trupul tău este luminat; dar când ochiul tău este rău, atunci și trupul tău este întunecat. Ia seama deci ca lumina din tine să nu fie întuneric. Așadar, dacă tot trupul tău este luminat, neavând nicio parte întunecată, luminat va fi în întregime, ca și când te luminează făclia cu strălucirea ei” (Lc. 11, 34-36); „Luminătorul trupului este ochiul; de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat. Iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat. Deci, dacă lumina care este în tine este întuneric, dar întunericul cu cât mai mult!” (Mt. 6, 22-23).
4. „Căci este cu neputință pentru cei ce s-au luminat odată și au gustat darul cel ceresc și părtași s-au făcut Duhului Sfânt” (Evr. 6, 4); „Aduceți-vă, dar, aminte mai întâi de zilele în care, după ce ați fost luminați, ați răbdat luptă grea de suferințe” (Evr. 10, 32).
5. „Ca să fiți fără de prihană și curați, fii ai lui Dumnezeu neîntinați în mijlocul unui neam rău și stricat și întru care străluciți ca niște luminători în lume” (Filip. 2, 15); „În care dumnezeul veacului acestuia a orbit mințile necredincioșilor, ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, Care este chipul lui Dumnezeu” (2 Cor. 1, 4); „Nu vă înjugați la jug străin cu cei necredincioși, căci ce însoțire are dreptatea cu fărădelegea? Sau ce împărtășire are lumina cu întunericul?” (2 Cor. 6, 14).

are puterea de a se preface în lumină, însă într-o falsă lumină¹. De aceea, stăruința în lumina cea adevărată este necesară și într-un tot mai intens grad al ei².

Venirea lui Hristos nu aduce lumină doar *poporului ales* ci și *nemurilor*, adică întregii Sale zidiri³. De altfel, întreaga creație este re-chemată acum la luminare și la transfigurare, lucru care se va întâmpla deplin la cea de-a doua venire, când vor fi un cer și un pământ noi. Această aderență a creației la lumină, această luminare și străluminare a sa, având pe om în mijloc într-un dialog mereu nou și înnobilitor cu Dumnezeu, nu este altceva decât o integrală spiritualizare care se lucrează în Dumnezeu, de Hristos prin Duhul Sfânt. Spiritualizarea sau înduhovnicirea omului ca *makrokosmos* care determină fiecare element din creație (= *mikrokosmos*) înseamnă tocmai *transparentizarea* sa, manifestată prin supunerea în fața lucrării lui Dumnezeu în el, prin intermediul energiilor dumnezeiești necreate și veșnice care „transformă, transfigurează și unifică la maximum oamenii și lucrurile în Dumnezeu” (Pr. Dumitru Stăniloae):

„Însă dimensiunea hristică imprimată umanității de Hristos în Biserică, în calitatea Sa de Stăpân al acesteia, este în același timp o dimensiune duhovnicească. Dacă, dintr-o Persoană teoretic depărtată de noi, Hristos devine subiectul activ și transformator al mișcării în noi, el devine prin Sfântul Duh. În măsura în care Hristos Se imprimă în noi din ce în ce mai mult, făcându-ne după chipul Său, noi devenim duhovnicești ca și El. În acest sens, înaintarea noastră în Dumnezeu, care este de asemenea înaintare a lui Dumnezeu în noi, este identică cu spiritualizarea noastră. (...) Spiritualizarea înseamnă dominarea de către Sfântul Duh a spiritului nostru, a înclinațiilor inferioare ale trupului nostru și ale legilor rigide ale naturii sale materiale, transformându-le într-un obiect supus spiritului și transparent bunătății, eliberat în el de orice egoism, de orice tendință a omului de conservare pentru el însuși, ca lucru opus actualizării depline a ființei sale ca persoană deschisă în comuniune, spre lumina inepuizabilă a dragostei dumnezeiești pe care trebuie să o transmită celorlalți. (...) Spiritualizarea dă firii noastre o transparentă de o subțirime extremă (de o subtilitate extremă) care nu

-
1. „Nu este de mirare, deoarece însuși satana se preface în înger al luminii” (2 Cor. 11, 14).
 2. „Altădată erați întuneric, iar acum sunteți lumină întru Domnul; umblați ca fii ai luminii! Pentru că roada luminii este în orice bunătate, dreptate și adevăr” (Efes. 5, 8-9). Sf. Ap. Petru le spune celor credincioși: „Iar voi sunteți seminție aleasă, preoție împărătească, neam sfânt, popor agonisit de Dumnezeu, ca să vestiți în lume bunătățile Celui ce v-a chemat din întuneric, la lumina Sa cea minunată” (1 Petr. 2, 9). La fel sunt și iudeii care au îmbrățișat credința: „Și ești încredințat că tu ești călăuză orbilor, lumină celor ce sunt în întuneric” (Rom. 2, 19).
 3. Sf. Apostol Pavel Dumnezeu îi spune pe drumul Damascului: „Să le deschizi ochii, ca să se întoarcă de la întuneric la lumină și de la stăpânirea lui satana la Dumnezeu, ca să ia iertarea păcatelor și parte cu cei ce s-au sfințit, prin credința în Mine” (Fap. Ap. 26, 18); „Că Hristos avea să pătimească și să fie cel dintâi înviat din morți și să vestească lumină și poporului și neamurilor” (Fap. Ap. 26, 23).

opune niciun obstacol energiilor dumnezeiești care transfigurează și unifică creația, o delicatețe care o face pe aceasta accesibilă omului și apropiată, într-o fermecare supremă. Prin spiritualizare, omul devine Dumnezeu după har, subiect prin participare la energiile necreate care transformă, transfigurează și unifică la maximum oamenii și lucrurile în Dumnezeu”¹.

Eshatonul apare și el legat de lumină, de intensificarea sau de diminuarea ei². Viziunile prezente în Apocalipsă arată că, la sfârșit (la cea de-a patra trâmbiță), toți aștrii vor fi loviți și ziua va începe să-și piardă din lumină³. Bineînțeles, *sursa principală a luminii* este și aici Dumnezeu, ai Cărui îngeri strălucesc alături de sfinții care se împărtășesc continuu de *lumina dumnezeiască*⁴.

1. Pr. Dumitru Stăniloae, „La dynamique du monde dans l’Église”, în Savvas Agourides (ed.), *Procès-verbaux du Deuxième Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 19-20 Août 1976*, publiés par les soins du Professeur Savas Chr. Agouridès, Athènes, 1978, p. 356-357.
2. „Dar voi luați seama. Iată, dinainte v-am spus vouă toate. Ci în acele zile, după necazul acela, soarele se va întuneca și luna nu-și va mai da lumina ei. Și stelele vor cădea din cer și puterile care sunt în ceruri se vor clătina. Atunci vor vedea pe Fiul Omului venind pe nori, cu putere multă și cu slavă. Și atunci El va trimite pe îngeri și va aduna pe aleșii Săi din cele patru vânturi, de la marginea pământului până la marginea cerului” (Mc. 13, 23-27). De urmărit și textul paralel de la Matei: „Căci precum fulgerul iese de la răsărit și se arată până la apus, așa va fi și venirea Fiului Omului. Că unde va fi stărvul, acolo se vor aduna vulturii. Iar îndată după strâmtorarea acelor zile, soarele se va întuneca și luna nu va mai da lumina ei, iar stelele vor cădea din cer și puterile cerurilor se vor zgudui. Atunci se va arăta pe cer semnul Fiului Omului și vor plânge toate neamurile pământului și vor vedea pe Fiul Omului venind pe norii cerului, cu putere și cu slavă multă. Și va trimite pe îngerii Săi, cu sunet mare de trâmbiță, și vor aduna pe cei aleși ai Lui din cele patru vânturi, de la marginile cerurilor până la celălalte margini” (Mt. 24, 27-31).
3. „Și a trâmbițat al patrulea înger; și a fost lovită a treia parte din soare, și a treia parte din lună, și a treia parte din stele, ca să fie întunecată a treia parte a lor și ziua să-și piardă din lumină a treia parte, și noaptea tot așa” (Apoc. 1, 12).
4. „Căci după cum fulgerul, fulgerând dintr-o parte de sub cer, luminează până la cealaltă parte de sub cer, așa va fi și Fiul Omului în ziua Sa” (Lc. 17, 24); „Și i s-a dat ei să se înveșmânteze cu vison curat, luminos, căci visonul sunt faptele cele drepte ale sfinților” (Apoc. 19, 8); „Având slava lui Dumnezeu. Lumina ei era asemenea cu cea a pietrei de mare preț, ca piatra de iaspis, limpede cum este cristalul” (Apoc. 21, 11); „Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul” (Apoc. 21, 23); „Și noapte nu va mai fi; și nu au trebuință de lumina lămpii sau de lumina soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină și vor împărăți în vecii vecilor” (Apoc. 22, 5); „Și au ieșit din templu cei șapte îngeri cu cele șapte pedepse, îmbrăcați în veșmânt de în curat, luminos, și încinși, pe la piept, cu cingători de aur” (Apoc. 15, 6); „După acestea, am văzut un alt înger, pogorându-se din cer, având putere mare, și pământul s-a luminat de slava lui” (Apoc. 18, 1); „Și iată un înger al Domnului a venit deodată, iar în cameră a strălucit lumină. Și lovind pe Petru în coastă, îngerul l-a deșteptat, zicând: „Scoală-te degrabă!”. Și lanțurile i-au căzut de la mâini” (Fap. Ap. 12, 7).

Bineînțeles, o seamă de referiri noutestamentare sunt făcute la *lumina fizică*¹, care este văzută și figurativ². Uneori, prin lumina manifestată la modul cel mai fizic cu putință se întâlnește lucrarea directă a lui Dumnezeu, ca în cazul Sf. Apostol Pavel, pe drumul Damascului³. Altele suportă o interpretare mai amplă sau prezintă o dificultate mai mare în găsirea referentului⁴.

1. „Iar el, cerând lumină, s-a repezit înăuntru și, tremurând de spaimă, a căzut înaintea lui Pavel și a lui Sila” (Fap. Ap. 16, 29); „Iar în camera de sus, unde erau adunați, erau multe lumini aprinse” (Fap. Ap. 20, 8); „După ce a trecut sâmbăta, când se lumina de ziua întâi a săptămânii (Duminică), au venit Maria Magdalena și cealaltă Marie, ca să vadă mormântul” (Mt. 28, 1); „Și ziua aceea era vineri, și se lumina spre sâmbătă” (Lc. 23, 54); „Sau care femeie, având zece drahme, dacă pierde o drahmă, nu aprinde lumina și nu mătură casa și nu caută cu grijă până ce o găsește?” (Lc. 15, 8). O parte dintre acestea, așa cum se observă, pot fi cu ușurință interpretate și înțelese într-un sens anagogic al lor. Tot la lumina fizică (sau artificială), se referă Noul Testament atunci când vorbește de *pustiirea Babilonului* pentru faptele de nevrednicie săvârșite de și în această cetate: „Și niciodată lumina de lampă nu se va mai ivi în tine; și glasul de mire și mireasă nu se vor mai auzi în tine niciodată, pentru că neguțătorii tăi erau stăpânitorii lumii și pentru că toate neamurile s-au rătăcit cu fermecătoria ta” (Apoc. 18, 23). În opoziție cu aceasta, tot în Apocalipsă, este condiția *Ierusalimului celui nou*: „Și templu n-am văzut în ea, pentru că Domnul Dumnezeu, Atotțiitorul și Mielul, este templul ei. Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lumină ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul. Și neamurile vor umbla în lumina ei, iar împărații pământului vor aduce la ea mărirea lor. Și porțile cetății nu se vor mai închide ziua, căci noapte nu va mai fi acolo. Și vor aduce în ea slava și cinstea neamurilor. Și în cetate nu va intra nimic pângărit și nimeni care este datat cu spurcăciunea și cu minciuna, ci numai cei scriși în cartea Vieții Mielului” (Apoc. 21, 22-27).
2. „Ceea ce vă grăiesc la întuneric, spuneți la lumină și ceea ce auziți la ureche, propovăduiți de pe case” (Mt. 10, 27); „De aceea, câte ați spus la întuneric se vor auzi la lumină; și ceea ce ați vorbit la ureche, în odăi, se va vesti de pe acoperișuri” (Lc. 12, 3).
3. „Dar pe când călătorea el și se apropia de Damasc, o lumină din cer, ca de fulger, l-a învăluit deodată” (Fap. Ap. 9, 3); „Dar pe când mergeam eu și mă apropiam de Damasc, pe la amiază, deodată o lumină puternică din cer m-a învăluit ca un fulger... Iar cei ce erau cu mine au văzut lumina și s-au înfricoșat, dar glasul Celui care îmi vorbea ei nu l-au auzit” (Fap. Ap. 22, 6, 9); „Și pentru că nu mai vedeam, din cauza strălucirii acelei lumini, am venit în Damasc, fiind dus de mână de către cei ce erau împreună cu mine” (Fap. Ap. 22, 11); „Am văzut, o, rege, la amiază, în calea mea, o lumină din cer, mai puternică decât strălucirea soarelui, strălucind împrejurul meu și a celor ce mergeau împreună cu mine” (Fap. Ap. 26, 13).
4. „Ca să lumineze pe cei care șed în întuneric și în umbra morții și să îndrepte picioarele noastre pe calea păcii” (Lc. 1, 79); „Lumină spre descoperirea neamurilor și slavă poporului Tău Israel” (Lc. 2, 32); „Poporul care stătea în întuneric a văzut lumină mare și celor ce ședeau în latura și în umbra morții lumină le-a răsărit” (Mt. 4, 16); „Și a lăudat stăpânul pe iconomul cel nedrept, căci a lucrat înțelepțește. Căci fiii veacului acestuia sunt mai înțelepți în neamul lor decât fiii luminii” (Lc. 16, 8). Spre deosebire de numirea dată *fiilor luminii*, textul noutestamentar le transmite acestora și sfatul clar de a săvârși *roada luminii*: „Nimeni să nu vă amăgească cu cuvinte deșarte, căci pentru acestea vine mânia lui Dumnezeu peste fiii neascultării. Deci să nu vă faceți părtași cu ei. Altădată erați întuneric, iar acum sunteți lumină întru Domnul; umblați ca fii ai luminii! Pentru că roada luminii este în orice bunătate, dreptate și adevăr, încercând ce este bineplăcut Domnului. Și nu fiți părtași la faptele cele fără roadă ale întunericului, ci mai degrabă osândiți-le pe față. Căci cele ce se fac întru ascuns de ei rușine este a le și grai. Iar tot ce este

În tot cazul, ceea ce este cel mai important, este faptul că *pogorârea Sfântului Duh* se face ca în chipul *limbilor de foc*, așadar tot prin lumină¹. Așadar, *împărtășirea lui și de Dumnezeu se face în lumină*, ca Unul care este *Părinte al luminilor*². Dumnezeu este Cel care strălucește în inimile noastre³ prin luminarea ochilor sufletului făcută de Hristos⁴.

Lumina ca element dat și creat pentru lume

Înainte de toate trebuie să notăm teologia Sf. Vasile cel Mare referitoare la *lumina creată* sau, dacă putem spune așa, la *lumina lumească* de care se bucură creația lui Dumnezeu. Până la crearea acestei lumini, atât pământul, observă Sfântul Vasile, cât și văzduhul sunt încă *neluminate*, fapt care explică cuvântul scripturistic, și anume că „pământul era nevăzut”⁵. Totuși, pământul însuși are în el o putere anume a zămislirii și abia așteaptă, după Sfântul Vasile, în ordinea creației, de a *scoate la lumină* toate cele rânduite de Dumnezeu⁶.

pe față, se descoperă prin lumină. Căci tot ceea ce este descoperit, lumină este. Pentru aceea zice: «Deșteaptă-te cel ce dormi și te scoală din morți și te va lumina Hristos». Deci luați seama cu grijă, cum umblați, nu ca niște neînțelepți, ci ca cei înțelepți” (Efes. 5, 6-15).

1. „Și când a sosit ziua Cincizecimii, erau toți împreună în același loc. Și din cer, fără de veste, s-a făcut un vuiet, ca de suflare de vânt ce vine repede, și a umplut toată casa unde ședea ei. Și li s-au arătat, împărțite, limbi ca de foc, și au șezut pe fiecare dintre ei. Și s-au umplut toți ca de Duhul Sfânt și au început să vorbească în alte limbi, precum le dădea lor Duhul a grăi” (Fap. Ap. 2, 1-4).
2. „Toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor, la Care nu este schimbare sau umbră de mutare” (Iacov 1, 17).
3. „Fiindcă Dumnezeu, Care a zis: „Strălucească, din întuneric, lumina” – El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu, pe fața lui Hristos” (2 Cor. 1, 6).
4. „Și să vă lumineze ochii inimii, ca să pricepeți care este nădejdea la care v-a chemat, care este bogăția slavei moștenirii Lui, în cei sfinți” (Efes. 1, 18).
5. „Socotim că potrivit acestei din urmă însemnări s-a spus despre pământ că era „nevăzut”; că era acoperit cu apă. Mai mult, pentru că nu fusese făcută încă *lumina*, nu este de mirare ca pământul să se găsească în întuneric; că văzduhul, care era deasupra lui, era *neluminat*; deci, și pentru această pricină, Scriptura a spus că pământul era «nevăzut»” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, în *idem, Scrieri*, Partea I, col. Părinți și Scriitori Bisericești, nr. 17, Ed. Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă al Patriarhiei Române, București, 1986, p. 85); „Nu s-a spus despre apă că a făcut-o Dumnezeu; dar a spus că pământul era nevăzut. Dacă era nevăzut, atunci gândește-te singur cu ce voal era acoperit. Nu putea să-l acopere focul, pentru că focul este *luminos* și dă mai degrabă *lumină* decât întunecime celor de care se apropie” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, p. 87); „Știm, însă, că multe corpuri se văd când apa este limpede! Cum, dar? Nu s-a văzut prin apă nicio parte din pământ? Nu, pentru că aerul, care se întindea deasupra lui, era *neluminat* și întunecat. Când *raza soarelui* străbate apele, atunci de multe ori arată pietricelele din fundul ei; dar când este noapte adâncă, cu niciun chip nu se poate vedea ce este sub apă. Deci, așa cum spune profetul, pământul era nevăzut, pentru că deasupra lui era „adâncul”, iar acesta era întunecat” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, p. 89).
6. „Nimic din acestea nu avea încă atunci pământul; avea, însă, dureri de naștere pentru nașterea tuturor acestora, datorită puterii puse în ea de Creator și aștepta doar timpul rânduit, ca, la porunca Lui dumnezeiască, să *scoată la lumină* cele zămislite” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, p. 87-88).

ziua I¹:

«Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. π δὲ γῆ ἄν ὁράτος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκότος ἐπάνω τῆς ἀβύσσου, καὶ πνεῦμα Θεοῦ ἐπεφόρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος, καὶ εἶπεν ὁ Θεός: „Γενηθήτω φῶς!”. καὶ ἐγένετο φῶς. καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς ὅτι καλόν. καὶ διεχώρισεν ὁ Θεὸς ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους. καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τὸ φῶς πέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα. καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, πέρα μία».

«La început a făcut Dumnezeu cerul și pământul. Și pământul era netocmit și gol. Întuneric era deasupra adâncului și Duhul lui Dumnezeu Se purta pe deasupra apelor. și a zis Dumnezeu: „Să fie lumină!”. și a fost lumină. și a văzut Dumnezeu că este bună² lumina și a despărțit Dumnezeu lumina de întuneric. Lumina a numit-o Dumnezeu ziua, iar întunericul l-a numit noapte. și a fost seară și a fost dimineață: ziua întâi».

ziua a IV-a

«Καὶ εἶπεν ὁ Θεός: „Γενηθήτωσαν φωστῆρες ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ εἰς φαιύσιν τῆς γῆς τοῦ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τῆς ἡμέρας καὶ ἀνὰ μέσον τῆς νυκτὸς καὶ ἔστωσαν εἰς σημεῖα καὶ εἰς καιροὺς καὶ εἰς ἡμέρας καὶ εἰς ἐνιαυτοὺς καὶ ἔστωσαν εἰς φαιύσιν ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς!”. Καὶ ἐγένετο οὕτως. καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τοὺς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους, τὸν φωστῆρα τὸν μέγαν εἰς ἀρχὰς τῆς ἡμέρας καὶ τὸν φωστῆρα τὸν ἐλάσσων εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτὸς, καὶ τοὺς ἀστέρας. Καὶ ἔθετο αὐτοὺς ὁ Θεὸς ἐν τῷ στερεώματι τοῦ οὐρανοῦ ὥστε φαίνειν ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἄρχειν τῆς ἡμέρας καὶ τῆς νυκτὸς καὶ διαχωρίζειν ἀνὰ μέσον τοῦ φωτὸς καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σκότους. καὶ εἶδεν ὁ Θεὸς ὅτι καλόν. Καὶ ἐγένετο ἑσπέρα καὶ ἐγένετο πρωί, ἡμέρα τετάρτη».

«Și a zis Dumnezeu: „Să fie luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pe pământ, să despartă ziua de noapte și să fie semne ca să deosebească anotimpurile, zilele și anii, și să slujească drept luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pământul!”. Și a fost așa. A făcut Dumnezeu cei doi luminători mari: luminătorul cel mai mare pentru cârmuirea zilei și luminătorul cel mai mic pentru cârmuirea nopții, și stelele. Și le-a pus Dumnezeu pe tăria cerului, ca să lumineze pământul, să cârmuiască ziua și noaptea și să despartă lumina de întuneric. Și a văzut Dumnezeu că este bine. Și a fost seară și a fost dimineață: ziua a patra».

Atunci când vorbește despre lumină la începutul creării lumii, Sfântul Vasile o desparte în *lumina de la început*, care ia viață, prin cuvântul lui Dumnezeu,

1. Folosim pentru redarea acestor texte următoarele ediții: *Septuaginta*, p. 1-2; *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1990, p. 11.
2. Păstrăm acest termen în varianta de peste ani. Textul original spune însă că era „frumoasă” (καλόν). Bineînțeles, *frumusețea* de aici este în strânsă legătură cu *faptul-de-a-fi-bun*.

chiar în prima zi și *lumina celor doi luminători* creați în cea de-a patra zi. Primul cuvânt al lui Dumnezeu, în prima zi a creației, subliniază Sfântul Vasile, este legat de *crearea luminii*, fapt care aduce lumii veselie, bucurie. Sfântul Vasile este impresionat de acest fapt al creației:

„Și a zis Dumnezeu: «Să se facă lumină»! („γενηθήτω φῶς”)”. Cel dintâi cuvânt (φωνή) al lui Dumnezeu a creat lumina („φωτὸς φύσιν ἐδημιούργησε”), a risipit întunericul, a pus capăt tristeții, a veselit lumea, a adus dintr-odată, peste toți și peste toate, priveriște veselă și plăcută. S-a arătat cerul care mai înainte era acoperit de întuneric, tot cu atâta frumusețe pe cât o mărturisesc și astăzi ochii noștri. Văzduhul s-a umplut de lumină (περιελάμπετο δὲ ἅηρ); dar, mai bine spus, avea atârnată în el chiar lumina în întregime (μᾶλλον δὲ ἐγκεκραμένον ἑαυτῷ ὅλον διόλου εἶχε τὸ φῶς), care trimitea pretutindeni, până la marginile văzduhului, iuțile împărțiri ale strălucirii ei (ὁξείας τὰς διαδόσεις τῆς αὐγῆς ἐπὶ τὰ ὅρια ἑαυτοῦ πανταχοῦ παραπέμπων). În sus, lumina ajungea până la eter și cer; în lățime, lumina, într-o clipită de vreme, lumina toate părțile pământului (ἐν ὁξείᾳ καιροῦ ῥοπῇ κατεφώτιζε): partea de miază-noapte, de miazăzi, de răsărit și de apus¹.

Lumina schimbă și împodobește fața creației care la rândul ei începe să reflecte lumina de care se bucură atât de mult. Pare a fi vorba mai mult de o raționalitate a lucrurilor din lume care le dă o anume consistență și le pune într-o relație firească unele cu altele. Această lumină care se revarsă în și din lume este cea care guvernează creația. Acum toate sunt mai plăcute:

„După ce a fost făcută lumina, a fost și eterul mai plăcut, iar apele au ajuns mai luminoase; nu primeau numai strălucirea luminii, ci trimiteau și ele în schimb reflexul luminii, sărind din apă, din toate părțile, strălucirile ei. Cuvântul dumnezeiesc le-a făcut pe toate nespuse de frumoase și nespuse de prețioase. După cum cei care aruncă untdelemn în adâncul mării luminează locul în care au aruncat untdelemnul, tot așa Făcătorul universului, aruncând glas în lume, a pus dintr-odată în lume frumusețea luminii².

Sfântul Vasile ne spune astfel că întreaga lume este făcută să primească lumina, să trăiască în ea dar și să o împărtășească mai departe³. Această

1. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, p. 93.

2. *Ibidem*, p. 93.

3. Păr. Stăniloae aprecia cu multă admirație faptul că poporul român a conservat în limba sa pentru ideea de *univers*, de *cosmos* termenul de *lume* provenit din latinescul *lumen*, -*inis* (= lumină). Acest fapt indică un anume interes al românului pentru cultivarea unei perspective creștine mai profunde, așa cum o găsim pe ea exprimată în Sfânta Scriptură, la Sfinții Părinți dar mai ales în slujbele Bisericii. Și, într-adevăr, crearea și păstrarea acestui termen indică o vedere profund liturgică a lumii. Să nu uităm nici puternica credință și viziune mai veche românească a *Liturghiei cosmice* atât de bine dezvoltată de Sf. Maxim Mărturisitorul (580-662) și atât de impregnată în credința poporului român încât a fost transmisă și în producția și literatura populară. Nu știm ce a contribuit la crearea termenului românesc *lume*, dar poate transferarea de la noțiunea de κόσμος, poate tradus prin *lumen* (ca *strălucire*, *podoabă*) și suprapunerea cu venirea în lume a Mântuitorului „întru lumină”.

îmbrăcare a lumii în lumină îi dă viață și o transformă într-un organism viu și complex, strălucitor și plin de frumusețe. Lumea nu pare a fi un simplu obiect străluminat ci viață care crește și se dezvoltă ca de la sine în această lumină. Acest lucru este susținut tocmai de capacitatea de a transmite lumina și implicit viața mai departe. Pentru lume, lumina este la modul cel mai concret *energia sa internă* care dezvoltă și susține întregul complex de procese care au loc la nivelul creației. Lumina dă viață și consistență întregii lumi.

Mai mult, primul cuvânt al lui Dumnezeu, atât de legat de lumină și dătător a atâta bucurie, nu trebuie cugetat ca o suflare de aer provocată de emiterea unui sunet produs de organele vocale ci reprezintă chiar *voința* lui Dumnezeu exprimată direct în împlinirea ei imediată¹. În ordinea zilelor creației, zidirea tării sau a cerului, prin despărțirea apelor de deasupra de cele de dedesubt, a întrerupt *lumina care venea din afară* (ἡ ἔξωθεν αὐγή)². Înțelegem de aici că acea lumină pusă la începutul creației este o lumină care scaldă, transpare întreg cosmosul. Mai mult, pentru că ea este oarecum întreruptă la apariția cerului, întunecând într-un fel pământul, și pentru că încă nu fuseseră zidiți aștrii cei mari, soarele și luna, care să dea această lumină, ne gândim că *lumina cea din afară* este lumina care scaldă armonia dintre primele lucruri create „cerul și pământul”. Acestea din urmă *au fost puse în lumină*, adică au fost create să primească dar și să împărtășească lumină. Mai mult, lumina lui Dumnezeu este cea care le-a dat viață dar și cea care le susține această viață. Lucrurile create din lume există doar în lumina dată de Dumnezeu, deși au și ele capacitatea de a lumina, adică de a da viață, dar nu viață veșnică. *Viața veșnică* este determinată de *Lumina veșnică*. De altfel, Sfântul Vasile socotește clar că tot ceea ce exista înainte de lumea materială nu putea exista decât *în lumină*. Și aici vorbește de existențele spirituale/duhovnicești, de îngeri, lăsând gândul cititorului să subînțeleagă că poate aceste existențe, *îmbrăcate în*

1. „Să se facă lumină! ». Și porunca s-a făcut faptă. Și s-a făcut o substanță, decât care mai plăcută spre desfătare nici nu era cu putință să o născocască mintea omenească. Când spunem glas, cuvânt sau poruncă a lui Dumnezeu, nu înțelegem prin cuvântul dumnezeiesc sunetul scos de organele vocale, nici aerul lovit de limbă, ci socotim că ia formă de poruncă sensul dat de voința lui Dumnezeu, pentru a fi înțeles ușor de cei cărora se adresează” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, p. 93).
2. „Așadar, după ce la porunca lui Dumnezeu a fost făcut cerul – cerul s-a întins dintr-odată și a cuprins pe cele care se găseau în interiorul lui; fiind un corp continuu, în stare să despartă pe cele dinăuntru de cele din afară – cerul a întunecat neapărat locul de care s-a despărțit, întrerupând lumina din afară (ἡ ἔξωθεν αὐγή)” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, p. 91). Propriu-zis, Sfântul Vasile nu vorbește aici de *lumină* (φῶς) ci de *razele ei* (αὐγή). Zidirea cerului nu a afectat lumina ci doar raza sa să pătrundă pe pământ. Această părere a Sf. Vasile cel Mare și a Scripturii este susținută astăzi de oamenii de știință care vorbesc de o anume lumină care stă la baza întregului univers. Referitor la această *lumină primordială* sau *protogonică* referirile ierarhului capadocian nu sunt atât de clare. Nu înțelegem dacă este vorba de o lumină creată înainte de cer și pământ (așa cum sunt amintite ele în prima zi a creației) sau dacă lumina creată în prima zi este și cea de care s-a bucurat lumea cerească și cea pământească, deopotrivă, până la crearea aștrilor care să străjuiască lumea văzută. Vezi și sublinierile noastre de mai jos.

lumină, fiind și ele însă create, o transmiteau pe aceasta „celor mai de jos și inferioare”¹.

În aceste circumstanțe Sfântul Vasile vorbește și de întuneric, care, pentru el, nu este nicidecum o „putere rea” opusă lui Dumnezeu care „este lumină” (1 In. 1, 5), ci „aerul sau un loc lipsit de lumină”.

„După cei care nascocesc aceste basme, întunericul nu este, cum este firesc, *aerul lipsit de lumină* sau locul umbrat de un corp care se interpune sau, pe scurt, un *loc lipsit de lumină* din orice altă pricină, ci este o putere rea; dar mai bine spus, aceea zic că întunericul este însuși răul, care-și are început în el însuși, dușman și potrivnic al bunătății lui Dumnezeu. Așa socotesc ei întunericul. Că spun ei: Dacă *Dumnezeu este lumină* (1 In. 1, 5), atunci, potrivit logicii gândirii, întunericul va fi o putere care se împotrivesc lui Dumnezeu; nu-și are existența de la altcineva, ci este un rău născut din el însuși; întunericul este dușman al sufletelor, creator al morții, potrivnic al virtuții; își datorește luiși existența, n-a fost făcut de Dumnezeu”²; „Trei factori contribuie la facerea umbrei: lumina (φῶς), corpul și locul neluminat (τὸν ἀλαμπῆ τόπον). Deci întunericul de la începutul lumii a venit de la umbra corpului ceresc (τὸ τοῖνυν ἐγκόσμιον σκότος τῇ σκιᾷ τοῦ οὐρανίου σώματος παρυσέζη)³. Ca să înțelegi spusele mele, îți dau un exemplu! Fă-ți la amiaza zilei în jurul tău un cort dintr-un material des și gros și singur te-ai închis în întuneric. Tot așa închipuiești-ți și întunericul cel de la începutul lumii; întuneric nu exista mai înainte, ci a urmat datorită altor factori”⁴. Observăm aici cu ușurință discursul științific al Sf. Vasile cel Mare și mai ales probarea aserțiunilor sale cu elemente practice parcă culese din laboratorul unui fizician. Încă o dată vedem că Sf. Vasile cel Mare socotește că deja lumina exista înainte de a fi fost create, din nimic, cerul și pământul⁵. Chiar

1. Această idee apare și este dezvoltată în opera Sf. Dionisie Areopagitul: „Deci scriitorii Scripturii arată în chip clar faptul că ordinele cele mai de jos ale ființelor cerești sunt introduse în cunoștința lucrărilor dumnezeiești de cele mai înalte, iar ordinele cele mai înalte dintre toate sunt luminate, pe cât este cu putință, cu învățături tainice, chiar de dumnezeire... Deci prima ierarhie a minților cerești fiind așezată ierarhic în mod nemijlocit lângă obârșia a toată sfințenia, pentru o înălțare directă spre El, fiind plină de cea mai sfântă curăție a luminii celei nemăsurate ce se răspândește din lucrarea de sfințire cea mai presus de desăvârșire – este curată, luminată și desăvârșită. Ea nu este tulburată de vreo aplecare spre cele de jos. Este plină de lumina cea mai începătoare și prima și este desăvârșită prin deprinderea cu împărtășirea de cunoștința și știința ce i s-a dat cel dintâi” (Sf. Dionisie Areopagitul, „Despre ierarhia cerească”, în Idem, *Opere complete*, trad. Pr. Dumitru Stăniloae, Ed. Paideia, București, 1996, p. 25).
2. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, p. 88.
3. Nu „corpul ceresc” ci, poate, „corpul cerului”. Asta pentru că mai departe, Sf. Vasile cel Mare spune: „Τοῦτο δὴ τὸ σκότος καὶ ἐπιβαίνειν λέγεται τῇ ἀβύσσῳ, ἐπειδὴ τὰ ἔσχατα τοῦ ἀέρος πέφυκε ταῖς ἐπιφανείαις τῶν σωμάτων συνάπτεσθαι. Τότε δὲ ὕδωρ ἦν τοῖς πᾶσιν ἐπιπολάζον. Διόπερ ἀναγκαίως τὸ σκότος ἐπ’ αὐτὸν ὑπάρχειν εἴρηται τῆς ἀβύσσου”. Traducerea este corectă gramatical dar nu respectă sensul contextului, conducând la confuzie.
4. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, p. 91-92.
5. „Dar, după cum se pare, a fost înainte de lumea aceasta ceva, care se poate contempla cu mintea noastră, dar n-a fost consemnat de istorie, pentru că acest lucru era nepotrivit celor începători și încă prunci cu cunoștința. Era o stare mai veche decât facerea lumii, potrivită puterilor celor mai presus de lume, o stare mai presus de timp, veșnică, pururea fiitoare; în ea, Ziditorul și Creatorul tuturor a făcut creaturi: *lumină spirituală*, potrivită

în Tradiția Bisericii se spune că Dumnezeu a creat mai întâi *lumea nevăzută* (= cerul), adică nematerială (= îngerii) și apoi *lumea văzută* (= pământul), adică cea materială. Înțelegem că Sfântul Vasile socotea că această parte nevăzută a creației nu putea să existe în întuneric complet, ci într-o *lumină spiritualizată* (lucru pe care îl și spune la un moment dat), care să pună în dialog și în valoare existențele nemateriale. Probabil la acest gând al său a pornit de la manifestarea existențelor îngerești prin și întru lumină, lucru amintit de atâtea ori în Sfânta Scriptură. Această concepție a Sf. Vasile cel Mare este legată poate și de faptul că, în concepția sa, spre deosebire de înțelepții Antichității care își disputau poziția între unul sau mai multe, existau două ceruri, cel de-al doilea, amintit în Scriptură, fiind cel „solid”, în ciuda „subțiririi” sale¹. Spre această concluzie îl ducea, bineînțeles, din nou textul din *Facere* care vorbește și el de două ceruri (I, 1 respectiv I, 6-8). Dificultatea înțelegerii exacte a ceea ce spune Sf. Vasile cel Mare este amplificată nu numai de cele 2 ceruri și de crearea luminii într-o zi, apoi a *purțătorilor de lumină* în altă zi, ci și de faptul că, ne spune Părintele capadocian, crearea cerului a adus întunericul pe pământ. Survine așadar întrebarea: *După crearea cărui cer intervine întunericul, primul sau al doilea?* Uneori, în literatura de specialitate, sunt exprimate și păreri eronate, cum ar fi cea legată de crearea *luminătorilor* în cea de-a patra zi a zidirii lumii: „În tot cazul, lumina de care se vorbește aici nu este cea solară, pentru că, potrivit relatării Facerii, lumina este creată de-abia în cea de-a patra zi. Este vorba de o lumină protogonică”². Referatul scripturistic ne spune că în cea de-a patra zi nu a fost creată *lumina* ci *luminătorii*.

Mai mult, pentru el „întunericul nu este început al *luminii*”³ și nici nu își are existența în sine însuși, în ciuda faptului că mintea omului cu greu poate înțelege existența a altceva înainte de *crearea luminii în lume*⁴. Pentru Sfântul Vasile se întâmplă tocmai contrariul, adică el consideră că lumina *preexistă lumii materiale și pieritoare*. Pentru el, firea cerească și îngerească deopotrivă „nu se găsea în întuneric, ci într-o stare cuvenită ei, în lumină și în toată veselia cea duhovnicească”. Acest lucru este o realitate concretă pentru cei care așteaptă „lumina cea mai presus de ceruri” numită de Solomon „lumină veșnică” (Prov. 13, 9). Pe baza mărturiilor scripturistice, Sfântul Vasile, opunând iadului, loc al întunericului, raiul, este convins că cei care „au săvârșit cele vrednice de laudă se odihnesc în lumina cea mai presus de lume”⁵.

fericirii celor ce-L iubesc pe Domnul, firile raționale și nevăzute și toată podoaba celor spirituale, câte depășesc mintea noastră, ale căror nume nici nu este cu putință să le descoperim” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaïmeron*, p. 75).

1. Μιχ.Δ. ΔΕΡΜΙΤΖΑΚΙΣ, *Γεωλογικὲς προσεγγίσεις στὴν Ἑξαήμερο τοῦ Μεγάλου Βασιλίου*, Ἐκδόσεις Ἀρμός, Ἀθήνα, 2007, p. 34.
2. Μιχ.Δ. ΔΕΡΜΙΤΖΑΚΙΣ, *Γεωλογικὲς...*, p. 62.
3. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaïmeron*, p. 90.
4. „Mintea, însă, caută să știe dacă întunericul a fost făcut odată cu lumea, dacă este mai vechi decât *lumina* și de ce-i mai vechi ceea ce este mai rău, adică întunericul? La aceste întrebări răspundem că întunericul nu are existență în sine însuși, ci este *aer lipsit de lumină*” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaïmeron*, p. 91).
5. „- Dar ce loc din lume a fost lipsit pe neașteptate de lumină, încât întunericul să fie peste ape? – Noi socotim că dacă exista ceva înainte de facerea lumii acesteia materiale și stricăcioase, negreșit trebuia să fie în lumină (ἐν φωτὶ ἂν ἦν δηλονότι). Nici vredniciile

Elementele (στοιχεῖα) create de Dumnezeu în cea de-a patra zi (*soarele, luna și stelele*) readuc lumina pe pământ sau repun pământul în lumină. Această așa-numită întârziere a readucerii pe pământ a mult-așteptatei și beneficei lumini se datorează, după Sfântul Vasile, dorinței lui Dumnezeu de a arăta că nu soarele și luna sunt cauza luminii și nici a celor apărute pe pământ¹. Mai mult, ridicarea pe cer a soarelui, a lunii și a stelelor a făcut ca acestea să devină vehicule al acelei „lumini prim-născute”. Căci la început „s-a adus la existență natura luminii”, după fire *prea-curată, adevărată și nematerială* (τῷ καθαρωτάτῳ ἐκείνῳ καὶ εἰλικρινεῖ καὶ ἀύλῳ φωτί).

„Nimănui să nu i se pară de necrezut spusele acestea. Altceva este strălucirea luminii (ἄλλο μὲν τι τοῦ φωτός ἢ λαμπρότης) și altceva corpul încărcat de lumină (ἄλλο δὲ τι τῷ φωτί τὸ ὑποκείμενον σῶμα). Mai întâi la toate lucrurile compuse descoperim esența celui care primește și însușirea care se adaugă. Așadar, după cum altceva este albul prin natura sa și altceva corpul înălbite, tot așa și cele de care vorbim acum – lumina și corpul încărcat de lumină – sunt *deosebite prin fire, dar unite prin puterea Creatorului* («διάφορα ὄντα τῇ φύσει, ἥνεται τῇ δυνάμει τοῦ κτίσαντος»). Să nu-mi spui mie că este cu neputință ca acestea să stea despărțite! Nici eu nu spun că-mi este cu putință – și mie și ție – să despărțim lumina de corpul soarelui, ci spunem că cele care pentru mintea noastră nu sunt despărțite, acelea pot fi despărțite în realitate de Creatorul naturii. Ție ți-i cu neputință să desparți puterea arzătoare a focului («τὴν καυστικὴν δύναμιν τοῦ πυρός») de strălucirea focului (ἢ λαμπρότητα τοῦ πυρός), dar Dumnezeu, vrând, printr-o minune nemaiîntâlnită, să-i atragă luarea

îngerești, nici toate ostile cerești, pe scurt, nici orice fire spirituală din cele cunoscute sau necunoscute după nume și din duhurile slujitoare nu se găseau în întuneric, ci aveau o stare cuvenită lor, erau în lumină și în toată veselia cea duhovnicească (ἀλλ' ἐν φωτί καὶ πάσῃ εὐφροσύνῃ πνευματικῇ τὴν πρέπουσαν ἐναντοῖς κατάστασιν εἶχει). Nimeni nu se va împotrivi celor spuse de mine, dar mai ales acela care așteaptă, între făgăduințele bună-tăților, lumina cea mai presus de ceruri (ὑπερουράνιον φῶς), despre care Solomon a spus: „Lumina veșnică pentru cei dreπți (φῶς δικαίους διὰ παντός)” (Prov. 13, 9), iar apostolul spune: „Mulțumind cu bucurie Tatălui, Care ne-a învrednicit să luăm parte la moștenirea sfinților întru lumină (τῷ κινάωσαντι ἡμᾶς ἐν τῇ μερίδι τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί)” (Col. 1, 12). Dacă cei osândiți sunt trimiși în întunericul cel mai din afară, negreșit că cei care au săvârșit cele vrednice de laudă se odihnesc în lumina cea mai presus de lume (ἐν τῷ ὑπερκοσμίῳ φῶς)” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaïmeron*, p. 91).

1. „Și a zis Dumnezeu: Să fie luminători pe tăria cerului, ca să lumineze pe pământ, ca să despartă ziua de noapte. Cerul și pământul fuseseră făcute mai înainte; după facerea lor a fost creată lumina; a fost despărțită ziua de noapte; apoi iarăși s-a făcut tăria și arătarea uscatului; apa s-a adunat într-o adunare cu margini fixe și determinate; pământul s-a umplut cu cele ce au răsărit din el; a odrăslit mii și mii de feluri de plante și s-a umplut cu toate soiurile de arbori. Nu erau încă nici soarele, nici luna, ca să nu spună oamenii că soarele este cauza și tatăl luminii și nici ca cei care nu-L cunosc pe Dumnezeu să-l socotească creator al celor răsărite din pământ. De aceea a fost făcut soarele în a patra zi; atunci a spus Dumnezeu: „Să se facă luminători pe tăria cerului”. Când ai aflat pe Cel Care a spus aceste cuvinte, atunci unește în mintea ta și pe Cel Care le-a auzit! „A zis Dumnezeu: Să se facă luminători!”. Și a făcut Dumnezeu pe cei doi luminători”. – Cine a spus și cine a făcut? – Nu înțelegi că în aceste cuvinte este vorba de două Persoane? Că pretutindeni în istoria creației este semănată în chip tainic dogma teologiei?” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaïmeron*, p. 132-133).

aminte a lui Moise, slujitorul Său, a pus în rug foc (πῦρ), care nu lucra decât prin strălucirea lui («ἀπό μόνης τῆς λαμπρότητος ἐνεργουῖν»), dar din care era eliminată puterea arzătoare («τῇν δὲ τοῦ καίειν δύναμιν σχολάζουσιν ἔχον»). Așa precum mărturisește și psalmistul zicând: „Glasul Domnului, care taie para focului (φλόγα πυρός)” (Ps. 28, 7). De aceea și pe noi un cuvânt ne învață în taină că atunci când vom da răspuns de faptele săvârșite în viață, natura focului (ἡ φύσις τοῦ πυρός) se va împărți, pe de o parte în lumină (φῶς), spre desfătarea celor dreπți, iar pe de altă parte în durere arzătoare («τῆς καύσεως ὁδυνηρόν»), rânduiește celor osândiți. În al doilea rând, și din fazele lunii ne putem încredința de cele ce urmărim și dovedim. Când luna descrește și se împuținează, nu se mistuie tot corpul ei, ci avem iluzia de creștere și de micșorare, pentru că lumina care stă în jurul ei se îndepărtează și se apropie iarăși. Că nu se mistuie corpul lunii, când luna se micșorează, ne stau mărturie puternică cele ce le vedem la lună. Când văzduhul este curat și nu-i încețosat, mai ales când luna este ca secera, poți vedea, dacă te uiți cu atenție, că partea ei nestrălucită și neluminată este înconjurată de o linie care împlinește rotundul ei din timpul lunii pline, încât se vede clar un cerc desăvârșit, dacă privirea unește sânul umbrit și înaburit al lunii cu partea luminoasă, care o înconjoară. Să nu-mi spui mie că lumina lunii este de împrumut, că lumina ei se micșorează când se apropie de soare și că iarăși crește când se depărtează. Nici nu caut să cercetez acest lucru acum, ci să arăt că altul este corpul ei și altul este cel care o luminează. Același lucru gândește-mi-l și despre soare, cu singura deosebire că soarele, odată ce a primit lumina în el, o are amestecată cu el și nu o leapădă; iar luna, care îmbracă și dezbracă oarecum lumina, ea însăși ne încredințează de adevărul celor ce am spus despre soare. Acești luminători au fost rânduiți să despărță ziua de noapte. Mai înainte, Dumnezeu a despărțit lumina de întuneric; atunci Dumnezeu a făcut natura lor potrivnică una alteia, încât nu era niciun amestec între ele și nu era nici o părtășie între întuneric și lumină. Ceea ce este umbra în timpul zilei, aceea trebuie socotită a fi întunericul în timpul nopții. Dacă umbra, atunci când strălucește o lumină, cade de la corpuri în opoziție cu lumina, iar dacă dimineata întunericul se întinde spre apus, iar seara se pleacă spre răsărit și la amiază se trage spre miazănoapte, iar noaptea, la rândul ei, se îndreaptă spre partea opusă razelor soarelui, atunci urmează că noaptea nu-i altceva, potrivit naturii ei, decât umbra pământului. Că după cum în timpul zilei umbra se face în spatele unui corp, care stă în fața luminii, tot așa și noaptea vine când văzduhul, care înconjură pământul, este umbrit. Acest înțeles îl au cuvintele Scripturii, când spune că Dumnezeu a despărțit lumina de întuneric; că întunericul fuge la apropierea grabnică a luminii, pentru că atunci, când au fost create la început, au fost create prin natura lor străine una de alta. Acum, însă, Dumnezeu a rânduit ca soarele să măsoare ziua, iar luna a făcut-o stăpâna nopții, când este lună plină; că atunci cei doi luminători stau aproape drept față în față. Când răsare soarele, luna, la vreme de lună plină, se coboară și dispăre, iar la răsăritul soarelui apare iarăși la răsărit. Dacă în celelalte faze ale lunii, lumina lunară nu este egală cu noaptea, aceasta nu are nicio legătură cu cele cercetate acum de noi. Afară doar atât că atunci când este lună plină, luna stăpânește noaptea cu lumina ei, este mai strălucitoare decât stelele și luminează pământul; dar împarte deopotrivă cu soarele măsura timpului¹.

Acest aspect îl obligă pe Sfântul Vasile să facă diferența între *cauza luminii* și *vehiculul* prin care aceasta este transmisă, folosind paralelismul prezentat

1. Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Hexaimeron*, p. 134-135.

de Sf. Ap. Pavel atunci când vorbește pe de o parte de *Lumina cea adevărată* de care, pe de altă parte, s-au împărtășit și pe care o împărtășesc *sfinții ai lumii și ai sufletelor*¹.

„Dar pentru ce n-au fost făcute odată cu facerea omului și veșmintele? – Pentru că omul nu trebuia să aibă îmbrăcăminte; nici naturală, nici confecționată. Îmbrăcăminte naturală este proprie animalelor necuvântătoare, cum sunt penele, părul, grosimea pieilor, care iarna pot să le acopere, iar vara le ajută să suporte căldura. În acestea nu se deosebește animal de animal, pentru că firea lor este la fel la toate; omul, însă, trebuia să aibă deosebite darurile bunătăților, potrivit dragostei lui de Dumnezeu. Îndeletnicirile cu meseriile i-ar fi răpit omului tot timpul său liber; iar acest lucru trebuia evitat ca vătămător omului. De aceea și Domnul, vrând să ne cheme din nou la o viață paradisiacă, îndepărtează din suflete grija, spunând: „Nu vă grijiți pentru sufletul vostru ce veți mânca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca” (Mt. VI, 25). Așadar omul nu trebuia să aibă nici îmbrăcăminte naturală, nici confecționată; ci altă îmbrăcăminte îi era pregătită lui, dacă stăruia în virtute; o îmbrăcăminte care avea să înflorească peste om prin harul lui Dumnezeu și avea să strălucească prin veșminte luminoase ca acelea ale îngerilor, mai frumoase decât varietatea florilor și mai luminoase și mai strălucitoare decât stelele. De aceea, Dumnezeu nu i-a dat îndată omului îmbrăcăminte, pentru că îmbrăcăminte rezervată lui trebuia să fie o recompensă a virtuții sale; dar la această îmbrăcăminte omul n-a putut ajunge din pricina ispitei diavolului”².

Spiritul Sfântului Vasile a fost caracterizat, între altele, de mult realism și viziune practică. Acest lucru reiese cu claritate și din pasajele în care el vorbește despre lumină. Caracterizările și prezentările sale sunt aproape într-un totu exacte, expunerea este aproape matematică și folosește aproape întotdeauna, bineînțeles, doar acolo unde contextul și experiența personală îi permit, exemple de situații din lumea fizică, atât de apropiată ascultătorului sau cititorului. Astfel, spre exemplu, cunoștințele sale de astronomie și de influență a stelelor asupra proceselor care se desfășoară în natură sunt atât de ample încât am putea spune că depășesc pe cele ale unei persoane din zilele noastre

1. „Scriptura spune apoi și pentru ce nevoie au fost făcuți luminătorii. „Ca să lumineze pe pământ”, spune Scriptura (Fac. 1, 14: Εἰς φῶς ἐπὶ τῆς γῆς). Dar aş putea fi întrebat: Dacă lumina a fost făcută mai înainte, pentru ce se spune acum iarăși că soarele a fost făcut ca să lumineze (εἰς φῶς)? (...) Cuvintele acestea nu sunt contrare celor ce s-au spus despre lumină. Atunci, la început, s-a adus la existență natura luminii; acum, corpul acesta creșcă a fost făcut ca să fie vehicul al acelei lumini prim-născute. După cum altceva este focul și altceva lampa – focul are puterea să lumineze, iar lampa este făcută să lumineze pe cei care au nevoie de lumină – tot așa și acum au fost creați luminătorii, ca să fie vehicule ale acelei lumini prea curate, adevărate și nemateriale. După cum apostolul spune că unii sunt luminători în lume (Filip. II, 15), dar alta este Lumina cea adevărată (In. I, 9) a lumii, la care participând sfinții au ajuns luminători ai sufletelor, pe care le-au instruit, izbăvindu-le de întunericul neștiinței, tot așa și acum, Creatorul universului, încercând soarele acesta cu lumina cea tare strălucitoare, l-a aprins în jurul lumii” (*Ibidem*, p. 133-134).
2. *Omili și cuvântări*, p. 445-446. Această temă pare a fi una comună Părinților Capadocieni. Ea poate fi întâlnită și la Sf. Grigorie Teologul.

și de cultură medie. Ele sunt descrise cu exactitate și cu acribie de către ierarhul capadocian, încât nu știm dacă respectivele cunoștințe sunt rezultatul mijlocit de manualele de școală și de enciclopediile Antichității sau expresia experienței personale și a propriilor observații. Felul în care sunt expuse, modul lor direct și simplu de prezentare ne împing gândul mai mult spre a doua variantă. Sfântul Vasile nu trimite, spre exemplu, atunci când vorbește de *fazele lunii* spre ceea ce „au spus și au observat” nume cunoscute ale astronomiei antice, ci îndreaptă privirea și atenția noastră exact spre fenomenul fizic în desfășurare.

Lumina ca parte a astronomiei și geografiei cosmice¹

Nu ne-am propus aici prezentarea cunoștințelor astrologice ale Sf. Vasile cel Mare. Trebuie însă să facem referire la ele în măsura în care lumina, în concepția marelui Părinte al Bisericii, este parte constitutivă a *sistemului planetar* și a influențelor pe care acesta le are asupra Pământului și climatului în care omul își desfășoară activitatea și crește². În tot cazul, în toată această perspectivă, gândirea și reflecția Sfântului Vasile se dovedesc a fi întru totul

1. Nu putem să nu notăm aici importanța anului 2009, care prilejuiește pe de-o parte sărbătorirea la nivelul Patriarhiei Române a Părinților Capadocieni în general, a Sf. Vasile cel Mare în special, de care este legat studiul de față, pe de altă parte prilejuiește sărbătorirea mai largă, internațională (= *Anul Internațional al Astronomiei*), a descoperirii sistemului planetar și astronomic, aproape în forma în care îl avem astăzi, de către *Nikolaus Kopernikus* (1473-1543) și *Johannes Kepler* (1571-1630), ambii de origine germană. În 1609, olandezul *Hans Lippershey* (1570-1619) a inventat *telescopul*, cu ajutorul căruia, în urmă cu exact 400 de ani, Galileo Galilei avea să facă primele observații astronomice cu o lunetă și să descopere sateliții planetei Jupiter, petele de soare și craterele de pe lună (*Eine Chronik*, Naumann & Göbel Verlag, Köln, p. 197). Lui Kopernikus, lumea științifică îi datorează fundamentarea „mișcării coperniciene” sau „imaginea heliocentrică a lumii”, care anula, prin lucrarea sa *De revolutionibus orbium coelestium*, teoria lui Ptolemeu că pământul este în centrul universului (*Eine Chronik*, p. 171). Teolog ca și Kopernikus, Kepler a stabilit cele „3 legi ale mișcării planetelor” (*Eine Chronik*, p. 207), prezentate în lucrarea sa *Astronomia nova*, publicată și ea în 1609. Se știe totodată, așa cum am văzut în textele prezentate mai sus, că Sf. Vasile cel Mare dezvoltă în opera sa, în special în *Comentariul la cele șapte zile ale creării lumii*, teorii astronomice și cosmice, diferite de cele ale antichității și apropiate sau identice cu cele de astăzi (faptul că pământul nu se sprijină pe nimic, fazele lunii și influențele lor asupra naturii etc.). Aceste lucruri îl apropie mult de oamenii de știință amintiți mai înainte și care poate au cunoscut și păreri sale.
2. „Aceste semne ale luminătorilor sunt de neapărată trebuință pentru viața omenească. Dacă nu vei iscodi peste măsură „semnele” date de acești luminători, vei afla, pe temeiul observațiilor unei îndelungate experiențe, folosul lor. Datorită lor poți afla multe despre ploile cele mari, multe despre secetă și mișcarea vânturilor, care suflă în unele locuri sau peste tot, care suflă cu putere sau potolit. Despre unul din „semnele” date de soare ne-a vorbit și Domnul, spunând că va fi furtună, pentru că cerul era posomorât și roșu...” (Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Hexaimeron*, p. 135-136).

creștine, prin raportarea continuă la *Cauza mai presus de cauză* care stă la baza creației, și aceasta de multe ori filtrând și reinterpretând cunoștințele furnizate de „oamenii de știință” de atunci, în genere păgâni. Se recunoaște întâietatea pe care o are soarele în *luminarea* întregului pământ. Mai mult, luminătorii, socotește Sfântul Vasile, sunt așezați pe bolta cerească de către Creator tocmai pentru a fi un model și un imbold duhovnicesc pentru om, care observă din nestatornicia lor, mai ales a luminătorului celui mic, nestatornicia și schimbarea sa interioară¹. Luminătorii sunt înzestrați cu o „putere mai presus de lume, o putere extraordinară”.

„Și cele ce-am să-ți spun să-ți fie semn vădit de măreție! Pe cer sunt o mulțime nenumărată de stele, dar toată lumina lor, adunată la un loc, nu ajunge să risipească întunecimea nopții. Dar numai ce se arată la orizont soarele, acest luminător, dar, mai bine spus, chiar când este așteptat, înainte de a se ridica cu totul deasupra pământului a pus pe fugă întunericul, a întunecat stelele cu lumina lui, iar aerul din jurul pământului, care până atunci era înghețat și dens, l-a topit și l-a împrăștiat. De aici vin vânturile cele de dimineață și roua care cade pe pământ când vremea este senină. Când pământul este atât de întins și mare, cum ar fi putut soarele să-l lumineze în întregime, într-o clipită de vreme, dacă luminătorul acesta n-ar slobozi lumina din rotocolul său cel mare? *Aici uită-mi-te la înțelepciunea Marelui Meșter, că la atâta distanță de noi i-a dat soarelui căldura măsurată. Are atâta căldură, încât să nu ardă nici peste măsură pământul, dar nici din lipsa de căldură să-l înghețe și să-l lase fără rod*². Surori să fie cele ce am spus despre soare cu cele ce voi spune despre lună. Dar mărimea lunii nu rămâne văzută totdeauna, că uneori cercul ei este întreg, iar altelei se vede cu lipsuri și împuținată; arată lipsă în cealaltă parte a ei; că o parte a ei se umbrește când crește, iar o altă parte a ei se ascunde când descrește. O pricină nespusă a înțeleptului Creator a făcut ca luna să aibă această felurită schimbare a formelor ei. Sau poate că înțeleptul Creator a vrut să ne dea o pildă vădită de cum este firea noastră omenească. Că nimic din cele omenești nu este statornic; ci unele ies din neființă și merg spre desăvârșire, iar altele, după ce au ajuns la dezvoltarea lor și au crescut la cea mai de sus măsură a lor, iarăși, prin pierderi treptate, se mistuie și se distrug; și împuținându-se, pier. Creatorul, deci, a vrut să ne dea învățături despre cele cu privire la noi prin fazele lunii; iar noi, luând cunoștință de grabnica schimbare a celor omenești, să nu ne îngâmfăm când ne merge bine în viață, nici să ne lăudăm cu puterea, nici să ne mândrim cu bogăția cea nestatornică, ci să disprețuim trupul care suferă schimbări

1. Este de notat și de apreciat această perspectivă strict și profund teologică a Sf. Vasile cel Mare, comună de altfel pozițiilor tuturor Părinților Bisericii care au lăsat, pe cât s-a putut, cele ale lumii deoparte și nu au căutat, așa cum a solicitat „cultura” din toate vremurile, forma ci conținutul din spatele lucrurilor și faptelor. Părinții Bisericii au încercat, ca teologi și autorități ale Duhului, să dea răspuns teologic tuturor provocărilor în fața cărora i-a pus viața. Pentru lumea și mentalitatea de astăzi, gândirea Părinților sau, mai concret, păreri ca cea prezentată aici de Sfântul Vasile, așa cum spune de altfel Scriptura, ar fi considerate nu numai nepotrivite și dezavuate, ci și drept anormale, înguste și închistate.
2. Ne întâlnim aici din nou cu părerile „de specialist” ale Sf. Vasile cel Mare, care nu ezită să privească minuțios un fenomen sau să se refere la amănunte, atunci când îl prezintă pe acesta. Același lucru poate fi spus și despre dezvoltările care urmează.

și să ne îngrijim de suflet, de bunul cel nemișcător. Iar dacă te întristează luna, că-și pierde lumina prin scăderile ei treptate, să ți se întristeze mai mult sufletul, care are strânsă în el virtutea, dar din pricina neluării aminte își pierde frumusețea sa și nu rămâne niciodată în aceeași stare sufletească, ci adeseori se schimbă și ajunge altul din pricină că n-are temelie tare. Cu adevărat, așa cum spune Scriptura : „Cel nebun se schimbă ca luna”. Socot, apoi, că fazele lunii contribuie nu puțin la starea corpurilor viețuitoarelor și a celorlalte vegetale care răsar din pământ. Că altfel este starea corpurilor când se micșorează luna și altfel când crește. Când se micșorează, corpurile se ușurează și se golesc ; când crește și se grăbește să ajungă plină, și corpurile își capătă și ele plinătatea lor, pentru că umezeala, amestecată cu căldura, pătrunde pe nesimțite în ele, ajungând până în adâncul lor. Lucrul acesta îl arată cei care dorm afară când este lună plină ; li se umplu cavitățile capului cu multă umezeală ; apoi carnea, de curând tăiată, se schimbă iute în contactul cu razele lunii ; la fel se întâmplă și cu creierii viețuitoarelor, cu părțile moi ale vietăților din mare, cu măduva copacilor. Luna n-ar putea face ca toate acestea să participe la schimbările ei dacă n-ar avea o putere mai presus de fire, o putere extraordinară, așa cum dă Scriptura mărturie”¹.

Sfântul Vasile, în toate prezentările sale, se dovedește un bun cunoscător al geografiei astrale și al fenomenelor care însoțesc luminătorii zilei, așa cum am putut observa și în textele de mai sus. Concepția sa astronomică, astrologică și meteorologică nu corespunde atât viziunii și științei antice și a timpului în care a trăit cât cunoștințelor de domeniu din zilele noastre :

„Când soarele se ridică prin ceață, razele lui se înnegresc, iar culoarea lui se vede ca sângele și cărbunii aprinși ; desimea văzduhului dă această imagine privirilor noastre. Este clar că văzduhul des și strâns, nefiind împrăștiat de razele soarelui, nu mai poate fi stăpânit din pricina năvalei aburilor ieșiți din pământ ; și atunci marea umiditate aduce furtună peste ținuturile peste care s-au adunat. La fel când luna este înconjurată ca de niște ape stătătoare și când soarele este înconjurat de așa-numitele *haloes*, înseamnă sau că văzduhul este plin de apă sau că au să vină vânturi puternice ; așa-numitele *antelii*, care merg împreună cu mișcarea soarelui, sunt semne ale unor fenomene petrecute în văzduh ; tot așa și toiegele, care apar în nori, în linie dreaptă, de culorile curcubeului, arată ploi sau furtuni mari sau, în scurt, de cele mai multe ori, schimbări ale văzduhului. Cu privire la creșterea și descreșterea lunii, *cei care se ocupă cu aceste fenomene* au observat multe semne, pentru că văzduhul din jurul pământului se schimbă neapărat odată cu aceste forme ale lunii. Dacă luna este limpede și curată în a treia zi, atunci arată că va fi vreme senină statornică ; dacă se arată groasă și roșiatică la cornuri, amenință că are să vină sau ploaie violentă, sau vânt puternic de la miazăzi. Cine nu știe cât folos nu aduc aceste semne vieții omenesti ? Dau puțință corăbierului să stea cu corabia în port, pentru că vede mai dinainte primejdia vânturilor ; dau puțință călătorului să îndepărteze de la el cu multe zile înaintea necazurile unei călătorii,

1. Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Hexaimeron*, p. 144-146. Ar fi fost de așteptat ca măcar în această expunere, referitoare la fazele lunii și la schimbările pe care acestea le impun naturii, Sfântul Vasile să fi făcut trimitere măcar la unul dintre înțelepții astronomi ai Antichității. Însă și aici Sfântul Vasile apelează doar observațiile personale sau informații culese de la cunoscuți și apropiați.

pentru că posomorârea văzduhului îl face să se aștepte la o schimbare a vremii. Plugarii, care se ostenesc cu semănăturile și cu cultivarea pomilor, de la aceste semne află care este timpul bun de lucru. De altfel, Domnul a prezis că la pieirea lumii au să se arate „semne” în soare și în lună și stele; soarele se va prefăce în sânge, iar luna nu-și va mai da lumina ei. Acestea sunt semnele sfârșitului lumii”¹.

Combate totodată anumite credințe greșite privitoare la interpretarea acestor *semne* pe care le dau luminătorii cei mari². În tot cazul, Sf. Vasile cel Mare, dincolo de aceste cunoștințe ale sale, spune cu o tărie care ar provoca indignare și ea în zilele noastre că „nu este nicio piedică pentru dobândirea fericirii făgăduite, necunoașterea adevărului despre cer, despre pământ și despre elementele din ele”³.

Natura luminii

În concepția Sf. Vasile cel Mare, cuvintele lui Dumnezeu *luminează mintea*, lucru întâmplat, ne spune el, și în cazul lui Moise care, amintind numele lui Dumnezeu, pune început temeinic Scripturii încă din primele cuvinte ale acesteia⁴. Mai mult, pentru Sfântul Vasile, Dumnezeu este *lumina cea spirituală*, dorită de tot credinciosul⁵. În ordinea creată există o *frumusețe* care străluminează, „întunecând ochii minții noastre”. Într-un fel, această *lumină internă* a lumii și a lucrurilor se face chip al luminii adevărate pe care o vom vedea și de care ne vom împărtăși *atunci când ne vom muta de la contemplarea pridvorului și a tindei bisericii chiar în sfânta sfintelor*⁶. Toate acestea sunt susținute de așa-numita *natură a luminii* (φύσις φωτός), care pentru Sfântul Vasile este

1. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaïmeron*, p. 136. Pentru prima dată Sfântul Vasile indică drept sursă a informațiilor sale geografice și meteorologice pe „cei care se ocupă cu aceste fenomene”. Nu știm însă dacă aceștia sunt cei pe care îi menționează în continuare sau anumiți *specialiști* sau persoane specializate în tâlcuirea „semnelor vremii”.
2. Vezi Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaïmeron*, p. 136sqq.
3. „Cuv. La Psalmul XIV”, în PG XXIX, 256C, *apud* Sf. Grigore Palama, „Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre Sfânta Lumină”, în *Filoc. rom.*, vol. VII, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1977, p. 266.
4. „Ca să nu pățim și noi așa, Moise, care a scris despre facerea lumii, chiar de la cele dintâi cuvinte, ne-a luminat mintea cu numele lui Dumnezeu, zicând: «Întru început a făcut Dumnezeu cerul și pământul»” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaïmeron*, p. 73).
5. „Cel dorit de toți cei înzestrați cu cuvânt și rațiune, frumusețea cea mult dorită, începutul existențelor, izvorul vieții, lumina cea spirituală” (*Ibidem*).
6. „Dacă pridvoarele sfintelor sunt așa, iar tindele bisericii sunt atât de cinstite și de înalte, încât întunecă ochii minții noastre cu străfulgerarea frumuseții lor, cum vor fi sfintele sfintelor?” (*Ibidem*, p. 84).

„fină și diafană (λεπτή και διαφανής); n-are nevoie de o durată de timp ca să străbată aerul. După cum privirile noastre n-au nevoie de timp, ca să ajungă până la obiectele pe care vrem să le vedem, tot așa și razele luminii cuprind iute pe toate până la marginile văzduhului, atât de iute încât nu-ți poți imagina o durată de timp mai scurtă”¹.

Pentru Sfântul Vasile, lumina sau firea acesteia este : *neamestecată* „ἄμικτος” și *preacurată, pură și nematerială* „τῷ καθαρωτάτῳ ἐκείνῳ καὶ εἰλικρινεῖ καὶ ἁπλῳ φωτὶ”².

Poate că înainte de toate lumina este *frumoasă* (καλόν), determinând chiar *frumusețea* lumii, prin natura ei simplă și „la fel în toate părțile ei”. Lumina este „plăcută și nesupărătoare”, „atrage privirile și are aspect plăcut”. Mai mult, „judecata lui Dumnezeu despre frumusețea luminii n-a privit numai aspectul ei plăcut pe care îl dă ochilor, ci a avut în vedere și folosul ei de mai târziu. Că nu erau încă ochi care să judece lumina”³. Lumina este prin urmare personală și element de comuniune, lumina fizică negăsindu-și folosul și temeiul în afara împărtășirii ei de către om, ca persoană făcută să trăiască și să se dezvolte în lumină și pentru lumină.

„Să se facă lumină !». Și porunca s-a făcut faptă. Și s-a făcut o substanță, decât care mai plăcută spre desfătare nici nu era cu puțință să o născocoască mintea omenească”⁴.

În tot cazul, pentru Sf. Vasile cel Mare, lumina este „plăcută și nesupărătoare”⁵, „este la fel ca și aurul”⁶, adică „frumoasă datorită culorii ei”, ea „atrage privirile și are aspect plăcut”⁷, are „nesupărătoare și plăcută strălucirea pe care o trimite privirilor”⁸. În plus, frumusețea ei, constă, potrivit voinței

1. *Ibidem*, p. 93.

2. SC 26, p. 334; PG 29, 121A.

3. „Și a văzut Dumnezeu că lumina este frumoasă”. Ce laudă vrednică am mai putea aduce noi luminii, când ne-a luat-o înainte mărturia Creatorului, că lumina este frumoasă ! La noi, oamenii, rațiunea noastră lasă ochii să judece frumosul și nu spune altceva decât atât cât mărturisește simțul văzului. Iar dacă frumusețea trupească se dorește simetriei mădulelor, a unora față de altele și a culorii pielii, cum se poate vorbi, oare, de frumusețea luminii, când natura luminii este simplă și la fel în toate părțile ei ? Sau poate că frumusețea luminii nu stă în părțile care o alcătuiesc, ci în mărturia pe care ea o dă ochilor noștri că este plăcută și nesupărătoare ? Este la fel ca și cu aurul ; nu este frumos datorită simetriei părților lui, ci culorii lui ; că atrage privirile și are aspect plăcut. Luceafărul de seară, apoi, este foarte frumos, nu pentru că are părțile lui proporționale, ci pentru că este nesupărătoare și plăcută strălucirea pe care o trimite privirilor noastre. În afară de aceasta, judecata lui Dumnezeu despre frumusețea luminii n-a privit numai aspectul ei plăcut pe care îl dă ochilor, ci a avut în vedere și folosul ei de mai târziu. Că nu erau încă ochi care să judece lumina” (Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Hexaimeron*, p. 93-94).

4. *Ibidem*, p. 93.

5. *Ibidem*, p. 93-94.

6. *Ibidem*, p. 93-94.

7. *Ibidem*, p. 93-94.

8. *Ibidem*, p. 93-94.

dumnezeiești, în „folosul ei de mai târziu”¹. Și Sfântul Vasile afirmă acest lucru atunci când vorbește de lumină mai înainte de crearea omului („pentru că nu erau încă ochi care să o judece”). Însă așa cum Adam și Eva se vor bucura ceva mai târziu de *folosul luminii*, atât al celei fizice cât și al celei dumnezeiești, cu care discutau „față către față”, așa vor resimți, după cădere, oamenii lipsa folosului Luminii, iar după întruparea Mântuitorului, vor căuta să o aprofundeze cât mai mult pe Aceasta, ca pe folosul cel mai bun și mai potrivit de primit. Însă după cădere și după restaurarea stării paradisiace, făcută de Mântuitorul, întâlnirea și discutarea „față către față” cu Dumnezeu au loc doar în cazul redobândirii de către creștin a stării adamice de la început.

Lumina (φῶς) ca relație (personală) de ființă între Tatăl și Fiul²

Pornind de la cele văzute, Sfântul Vasile insistă pe ideea că Dumnezeu este *Soare al dreptății*, adică neînșelător. Pe cât este de important soarele natural pentru lume cu atât mai mult este mai important Dumnezeu ca ziditor al acestei lumi și care a așezat în ea și soarele văzut, care este atât de maiestuos și de strălucitor, și pe toate celelalte :

„Dacă cele trecătoare sunt așa, cum vor fi cele veșnice ? Dacă cele văzute sunt atât de frumoase, cât de frumoase vor fi cele nevăzute ? Dacă măreția cerului depășește măsura minții omenești, ce minte omenească va putea descoperi natura celor veșnice ? Dacă soarele, care este supus stricăciunii, este atât de frumos și atât de mare, dacă este iute în mișcare și-și face cu atâta regularitate mișcările sale de revoluție, dacă are o mărime cu dreaptă măsură în univers, încât nu depășește măsura față de întregul univers, iar prin frumusețea lui este ca un ochi strălucitor așa cum se cuvine creației, dacă nu te mai poți satura de a-l privi, cât de strălucitor în frumusețe trebuie să fie Soarele dreptății (In. I, 9) ? Dacă pentru un orb este pagubă să nu vadă soarele aceasta, cât de mare va fi paguba celui păcătos, lipsit de Lumina cea adevărată ?”³.

Firea dumnezeiască, la fel cum este și soarele, dar încă cu mult mai mult, nu poate fi privită. Ea este *lumină neapropiată*⁴. Sf. Vasile cel Mare, folosește

1. *Ibidem*, p. 93-94.

2. Discursul Sf. Vasile cel Mare, referitor la relația de ființă dintre Persoanele Sfintei Treimi este mult mai amplu și nu face obiectul lucrării de față. El poate fi găsit, la rândul său, în diversele lucrări de specialitate tipărite până acum. Și în această problemă interesul nostru a fost să urmărim măsura în care Sfântul Vasile ne vorbește aici de lumină.

3. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaïmeron*, p. 132.

4. „După ce ai străbătut întreg universul, după ce te-ai urcat cu gândul mai presus de toată zidirea și ți-ai înălțat mintea dincolo de toate acestea, contemplă firea dumnezeiască, identică cu sine însăși, nestrămutată, neschimbată, impasibilă, simplă, necompusă, neîmpărțită, lumină neapropiată (1 Tim. 6, 16), putere nespūsă, măreție fără de hotar,

imaginea luminii ca element prin care explică, înainte de toate lui Eunomiu, relația de ființă a Tatălui cu Fiul. Și face acest lucru plecând de la textul Scripturii care prin cuvintele „Întru El era viață și viața era lumina oamenilor” (In. 1, 4) indică tocmai împreună-veșnicia Fiului cu Tatăl. Sfântul Vasile nu poate concepe neînțelegerea potrivită și cucernică a nașterii Fiului lui Dumnezeu. Pentru el *lumina adevărului* este pentru minte și suflet ceea ce este *lumina fizică* pentru ochi¹. Mintea omenească numai în *lumina dumnezeiască* discerne adevărul, pentru că, spune Sfântul Vasile, citând pe psalmist, „întru lumina Ta vom vedea lumină” (Ps. 35, 10).

„Iar cel care afirmă că a ajuns la percepția timpului când încă nu era lumina, aproape că a pățit să vadă cele ce nu sunt prin imaginații în extaz frenetic. Căci nu se înțeleg cele mai presus de Fiul. Întrucât ceea ce este lumina sensibilă pentru ochi, aceasta este Dumnezeu Cuvântul pentru suflet, „Era, zice, Lumina cea adevărată, Care luminează pe tot omul care vine în lume” (In. 1, 9). Încât sufletul neluminat este neputincios în înțelegere. Deci cum a perceput cele mai sus de nașterea luminii?”².

Înțelegerea nașterii Fiului din Tatăl, trebuie să urmărească analogia „razei de lumină care luminează”³. Însă, pentru Sfântul Vasile, pe baza luminii și a felului în care ea se transmite pot fi înțelese nu doar raporturile inter- și intra-trinitare. Lumina desemnează și fundamentul comun al Treimii⁴, *ființa dumnezeiască*. Așa, Fiul lui Dumnezeu Se naște din Tatăl nenăscut, rămânând Dumnezeu adevărat și veșnic, așa cum lumina rămâne neschimbată și aceeași: „Lumină din Lumină”, adică „Dumnezeu din Dumnezeu”⁵.

Mai mult decât atât, îi răspunde ierarhul capadocian lui Eunomiu⁶, lumina fizică și transmiterea ei nu pot sta întru totul ca imagine sau ca analogie a raportului

slavă cu orbitoare strălucire, bunătate dorită, frumusețe nemeșugită, care copleșește sufletul inundat de ea, dar cu neputință de arătat după vrednicie prin cuvânt” (Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, în *Scrieri*, Partea I, col. PSB, nr. 17, p. 510).

1. „Și care dintre cei bine-cunoscători nu va fi de acord cu aceea că, precum ochiul, după ce se depărtează de locurile luminate, încetează de nevoie din lucrare datorită lipsei de lumină, așa și mintea, fiind alungată cu sila în afara existenței prin închipuiri, lipsindu-se ca de o lumină a adevărului, încetează de la gândire, fiind confuză și neînțelegătoare? Deci nici ochiul n-ar putea fi folosit să vadă fără lumină, nici sufletul n-ar putea să se folosească de gândire când se abate de la înțelegerea Unuia-Născut. Căci căderea din adevăr este o nevedere și orbire a minții” (Sf. Vasile cel Mare, *Împotriva lui Eunomiu*, trad. și note Ierom. Lavrentie Carp, Ed. Crigarux, Piatra-Neamț, 2007, p. 99-100).
2. *Ibidem*, p. 100.
3. *Ibidem*, p. 100.
4. „Dumnezeu se spune că locuiește în lumină și că Se îmbracă în lumină, iar Cuvântul nu spune nicidecum că El locuiește în nenașterea Sa, nici că o are îmbrăcată dinafară (ori acestea ar fi de răs)” (*Ibidem*, p. 120).
5. „Că Fiul cel bun este al Tatălui Celui bun; că Lumina cea veșnică a strălucit din Lumina cea nenăscută, că din Viața cea adevărată a ieșit Izvorul de viață făcător și că din puterea în sine S-a arătat puterea lui Dumnezeu” (*Ibidem*, p. 118).
6. „Însă acesta, transferând opoziția dintre trăsături la ființă, își trage de aici prilejul pentru necredința sa, sperându-ne ca pe niște copii cu sofisme lui cum că, dacă ar fi altceva Lumina față de nenaștere, Dumnezeu se va dovedi că este compus pentru noi” (*Ibidem*, p. 120).

dintre *nenăștere* și *naștere* în sensul Treimii¹. Asta pentru că, deși lumina își conservă calitatea ei de lumină, totuși, în dispersare, ea își pierde din intensitate. Trebuie să nu fie înțeleasă deosebirea ipostatică (= *nenășterea* și *nașterea*) ca deosebire de ființă (= *mai luminos* și *mai puțin luminos*), așa cum ne obligă *lumina fizică* să credem², ci, tocmai discursul despre *Lumina nenăscută* și *Lumina născută* indică egalitatea, nealteritatea și neschimbabilitatea de ființă³. Aceste calități le are acea *Lumină spirituală* care rămâne aceeași, spre deosebire de lumina fizică care nu-și are principiul existenței în sine. În niciun caz, ne spune Sfântul Vasile, să nu considerăm ca teme al distincției dintre Tatăl și Fiul o anume lucrare separată a Lor, ci pentru că, dimpotrivă, lucrarea Lor este comună⁴.

Fiul lui Dumnezeu conduce pe creștini la *marea lumină a adevărului* și la *vederea luminii celei adevărate*⁵. Fiul *reflectă strălucirea Tatălui*⁶. Prin Fiul oamenii au fost „conduși la Tatăl, au fost mutați din împărăția întunericului în

1. „...dacă acceptăm că Lumina este ființa lui Dumnezeu, sau viața sau binele, fiind întreg, ceea ce este, Viață, întreg Lumină și întreg bine și Viața are alături nenașterea, cum nu va fi necompus Cel ce este simplu după ființă?” (*Ibidem*, p. 121).
2. „Așadar, prin ceea ce a fost arătat odată [de Eunomiu], că „pe cât se deosebește nenașterea de naștere pe atât se deosebește neapărat Lumina de Lumină”, nici acest cuvânt nu i-a rămas spre scăpare. Căci lumina neîntinată se deosebește de lumina oarecum spălăcită și obscură numai prin intensitate, fiind aceeași prin gen. Iar nenașterea nu este intensitate a nașterii, nici nașterea destindere a nenașterii, ci depărtarea dintre ele este diametrală” (*Ibidem*, p. 119).
3. „Căci trăsăturile, ca niște caracteristici și forme contemplate în jurul ființei, despart ceea ce-i comun prin caracteristicile proprii și nu taie egalitatea de fire a ființei. Astfel, dumnezeirea este comună, iar trăsăturile sunt paternitatea și filiația. Iar din împletirea fiecăruia, a ceea ce-i comun și a ceea ce-i propriu, ne vine sesizarea adevărului. Încât, când auzim de Lumină nenăscută înțelegem pe Tatăl, iar când auzim de Lumină născută, surprindem ideea de Fiul. Pe de o parte este Lumină și Lumină, nefiind nicio o opoziție între ele, pe de altă parte este Născut și Nenăscut, unde se vede opoziția. Căci aceasta este firea trăsăturilor, să arate în identitatea de ființă alteritatea. Și aceste trăsături adesea sunt distincte între ele ca să separe contrariul și să nu împartă unitatea ființei” (*Ibidem*, p. 119-120); „nu se poate gândi vreo opoziție între Lumină și Lumină nici după aspect, nici după înțeles” (*Ibidem*, p. 116).
4. „Prin toate (Fiul) ne conduce la cunoașterea Tatălui și Îi atribuie faptele minunate, pentru ca prin El să cunoaștem pe Tatăl. Tatăl nu trebuie considerat (ca atare), pornind de la o deosebire a lucrărilor, de la faptul că ar vădi o lucrare proprie și distinctă (de a Fiului), „pentru că toate câte vede pe Tatăl făcând, face și Fiul”, ci (este considerat Tată și) culege admirația prin strălucirea celor săvârșite, fiind lăudat și slăvit de cei care Îl cunosc ca Tată, al Domnului nostru Iisus Hristos – prin Care și pentru Care toate s-au făcut” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, în *Scrieri*, Partea a III-a, col. PSB, nr. 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 35-36).
5. „În felul acesta Guvernatorul vieții noastre ne conduce progresiv către marea lumină a adevărului, întocmai cum (progresiv sunt obișnuiți cu lumina) ochii ținută în întuneric. Din grija față de slăbiciunea noastră și în virtutea nepătrunsei Sale înțelepciuni a făcut să vedem mai întâi umbrele corpurilor, pentru ca, obișnuindu-ne, să vedem soarele mai întâi (reflectându-se) în apă, să nu fim orbiți la vederea luminii celei adevărate” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, p. 48). Am putea spune aici că Sf. Vasile cel Mare trimite către mitul plotinian al peșterii, care explică cum omul este adus treptat la *lumina de afară a soarelui*, după ce mai întâi s-a obișnuit cu *lumina focului* reflectată pe pereții peșterii și chiar cu vederea ei directă.
6. „Încărcat de bunătățile părintești, Cuvântul, reflectând strălucirea Tatălui, toate le face asemenea Celui care L-a născut” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 36).

locul revenit sfinților, „în împărăția luminii” (*Col. I, 12*)¹. Pentru Sfântul Vasile „firea întreagă, atât cea văzută cât și cea nevăzută, întrucât este creată, are nevoie de ajutorul dumnezeiesc pentru a subzista”². De aceea, Fiul lui Dumnezeu ajută pe fiecare după nevoile pe care le are, astfel încât „pe cei care se află în întunericul necunoaștinței îi luminează”, fapt pentru care este „lumina cea adevărată”³. El,

„Păstorește, luminează, hrănește, conduce, vindecă, înviază. Astfel, bunurile lui Dumnezeu ajung la noi prin Fiul, Care împlinește cele de care are trebuință fiecare, cu o iuțeală mai mare decât se poate spune. Pentru că nici fulgerele, nici propagarea luminii în aer, nici clipirile precipitate ale ochilor, nici mișcările cugetului nostru nu sunt atât de rezeși (ca lucrarea Fiului). Fiecare dintre acestea sunt întrecute în rezeșiciune de lucrarea dumnezeiască mai mult decât sunt întrecute în mișcare cele mai greoaie animale – n-aș spune de păsări, de vânturi sau de mișcarea astrelor –, ci de însuși gândul nostru”⁴.

Pentru Sf. Vasile cel Mare, ca și pentru Părinții dinainte de el, lucrarea Sfântului Duh este văzută prin prisma lucrării Sale de inspirație a profeților și de spiritualizare a lumii și a omului. Pentru prima dată în istoria Bisericii avem prin Sfântul Vasile dezvoltată o adevărată *teologie a Sfântului Duh*, cuprinsă în special într-o lucrare dedicată anume acestei probleme. Nu lipsește de aici nici legătura directă pe care o are lucrarea Sfântului cu lumina, așa cum vom vedea mai departe.

Luminarea „din cunoaștere”

Nu de puține ori, Sf. Vasile cel Mare face referire și la *luminarea* care vine din cunoaștere⁵. Bineînțeles, pentru el cunoașterea adevărată este cea care privește *cunoașterea lui Dumnezeu*⁶. Discursul despre cunoaștere își are o importanță

1. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 34.

2. *Ibidem*, p. 35.

3. *Ibidem*, p. 35.

4. *Ibidem*, p. 35.

5. „La fel, când Domnul este numit „cale” să nu luăm acest cuvânt în sensul obișnuit, ci să ne ridicăm cu mintea la un sens mai înalt. Pentru că prin cuvântul „cale” (trebuie) să înțelegem progresul către desăvârșire, progres care se realizează continuu și ordonat, prin săvârșirea faptelor dreptății și prin luminarea (venită) din cunoaștere. În acest proces dorim continuu pe cele ce ne stau înaintea și tindem către cele care ne lipsesc, până când vom ajunge la sfârșitul fericit, la cunoașterea lui Dumnezeu, pe care Domnul o dăruiește celor care au crezut în El. Într-adevăr, Domnul nostru este calea cea bună, cea fără bifurcări rătăcitoare, cea care duce la ceea ce prin excelență este bun, la Tatăl. «Pentru că», zice, «nimeni nu vine la Tatăl, decât numai prin Mine»” (*Ibidem*, p. 34-35).

6. „Aceasta, deci, înseamnă a se naște cineva de sus, din apă și din Duh; prin apă moare pentru păcat, iar prin Duhul se renaște la o viață nouă. Prin trei afundări și tot atâtea invocări se săvârșește marea taină a botezului; în felul acesta se preînchipuiește moartea, iar sufletele celor care se botează se luminează cu cunoașterea lui Dumnezeu” (*Ibidem*, p. 50).

aparte în Antichitatea creștină, pentru care instrucția conta foarte mult. Accentul pus pe cunoașterea rațională, sprijinit din plin de școlile filosofice, a creat, am putea spune, un mediu de tip *renascentist* sau *iluminist* care pune în centru omul fără a-l raporta la Dumnezeu personal, ci la un Dumnezeu abstract și distant. Acest lucru a făcut ca Biserica și, odată cu ea, Sfântul Vasile să ia atitudine și să propună înlocuirea cunoașterii limitate cu cunoașterea lui Dumnezeu personal, ca desăvârșitoare și împlinitoare cu adevărat.

„Pe când, ajutați de o putere iluminatoare, contemplăm frumusețea lui Dumnezeu Celui nevăzut și de la Acesta ne ridicăm (cu ochii minții) la spectacolul răpitor al arhetipului, Duhul cunoașterii este undeva de față. El dă celor ce iubesc adevărul puterea de a contempla chipul, nu le arată din afară chipul, ci îi conduce să-l cunoască prin (intermediul vieții) în El. De aceea, după cum „nimeni nu cunoaște pe Tatăl afară numai de Fiul”, la fel „nimeni nu poate să numească pe Iisus Domn decât în Duhul”. Pentru că nu s-a zis „prin Duhul”, ci „în Duhul”. „Duh este Dumnezeu și cei ce I se închină în duh și în adevăr trebuie să I se închine”. S-a scris: „Întru lumina Ta vom vedea lumină”, adică în iluminarea Duhului (vom vedea) „Lumina cea adevărată, care luminează pe tot omul care vine în lume”. Astfel, „în El” se descoperă slava Unuia-Născut și se face cunoscut Dumnezeu. Prin urmare, drumul cunoașterii lui Dumnezeu pornește de la Duhul cel unul (trece) prin Fiul cel unul (și ajunge) la Tatăl cel unul. Și invers, bunătatea, sfințenia și demnitatea împăratească (pornesc) de la Tatăl (trec) prin Fiul cel unul și ajung la Duhul. În felul acesta sunt recunoscute Persoanele, iar doctrina pioasă, referitoare la unicitatea lui Dumnezeu, nu este atinsă”¹.

În acest context, și Sf. Vasile cel Mare insistă, în opoziție cu *luminarea* pe care o aduce cunoașterea limitată, pe *luminarea* pe care o aduce cunoașterea lui Dumnezeu, una completă și *mai lămuritoare* a adevărilor din lume și ale lui Dumnezeu. Ea produce cunoașterea tainelor și cunoștința mai dinainte a lucrurilor care se vor întâmpla. Întreaga existență și realitate este din ce în ce mai transfigurată și mai transparentizată ca procese ce însoțesc dar și care determină această cunoaștere, cu mult superioară celei dintâi și lucrată în om de Dumnezeu Însuși.

„Precum deci focul, dacă este acoperit cu o materie opacă poate s-o încălzească, dar s-o lumineze nu, la fel și mintea când are deasupra ei acoperământul patimilor rele, poate procura cunoștință, lumină însă nu. Deoarece mintea nu este numai lumină care se vede cu mintea, fiind ultimul lucru ce se vede în acest fel, ci și care vede ea însăși, ca una ce este ochiul sufletului (este un văz, zice cineva, mintea cea omogenă cu sufletul), de aceea precum văzul sensibil nu s-ar pune în lucrare dacă nu l-ar lumina lumina din afară, tot așa nici mintea n-ar vedea și nu s-ar pune de la sine în lucrare prin simplul fapt că posedă simțul spiritual, dacă n-ar lumina-o lumina dumnezeiască. Și precum văzul abia când este în lucrare devine lumină și se împreună cu lumina și abia atunci vede lumina revărsată peste toate cele văzute, tot așa și mintea numai când îi devine activ simțul spiritual, este întreagă ca o lumină și se unește cu lumina și împreună cu ea privește ca pe ceva cunoscut lumina cea mai presus nu numai de simțurile trupești, ci de tot ce cunoaștem, ba

1. *Ibidem*, p. 61-62.

chiar de toate existențele. Astfel, cei curați cu inima văd, potrivit fericirii nemincinoase a Domnului, pe Dumnezeu Însuși, Care, după cuvântul cel foarte teologic al lui Ioan, fiul tunetului, locuiește și se arată în cei ce-L iubesc pe El și sunt iubiți de El, după făgăduința ce Însuși le-a făcut-o”¹.

Cel care este încă legat de *noroi* și de *cugetările trupești*, nu are însă acces și nu poate vedea *lumina spirituală a adevărului*². Și doar prin *închinarea în Duhul* se obține luminarea minții noastre³.

Lumina ca înduhovnicire sau ca luminare (φωτισμός) de la Duhul

Potrivit Sf. Vasile cel Mare, teologul are nevoie de trei elemente esențiale pentru îndeplinirea menirii sale: *timp*, *curățire* și *luminare* (φωτισμός)⁴. Pentru prima dată în istoria Bisericii, problema *iluminării* este prezentată atât de complet și de amplu așa cum vedem în opera Părintelui capadocian, deși despre acest lucru mai vorbisera mai înainte și Sf. Ignatie Teoforul (†110-117), Sf. Irineu de Lyon (cca 140-cca 200) și Sf. Atanasie cel Mare⁵.

1. Apud Pr. Dumitru Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Ed. Scripta, București, 1993, p. 182.
2. „Omul trupeș, fiindcă nu are cugetul exersat cu contemplarea sau, mai degrabă pentru că este afundat ca în noroi în cugetări trupești, nu poate să privească spre lumina spirituală a adevărului. De aceea, „lumea”, adică oamenii robiți pornirilor trupești, nu primesc harul Duhului, după cum ochiul bolnav (nu suportă) raza soarelui” Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 69).
3. „Al doilea sens, corect și acesta, este că după cum în Fiul vedem pe Tatăl, la fel în Duhul (vedem) pe Fiul. Închinarea în Duh luminează mintea noastră. Acest lucru îl deducem din cele ce a spus (Iisus) samarinencei. Aceasta, amăgită de obiceiul locului (credea) că adorarea se cuvine a se face într-un anumit loc; Domnul a învățat-o că închinarea trebuie să se facă în Duh și adevăr, înțelegând că El este adevărul. Adorând pe Fiul, adorăm pe Cel ce este chipul lui Dumnezeu și Tatăl; adorând pe Duhul adorăm pe Cel ce arată în Sine dumnezeirea Domnului. De aceea și în adorare Duhul Sfânt este nedespărțit de Tatăl și de Fiul. Și dacă te afli în afara harului Duhului, nici nu vei adora cu adevărat; iar dacă te miști înlăuntrul Lui, cu niciun fel nu-L vei separa de Dumnezeu. Pentru că este imposibil să vadă cineva chipul lui Dumnezeu cel nevăzut, fără iluminarea Duhului. Prin iluminarea Duhului vedem strălucirea slavei lui Dumnezeu, adică pe Fiul, iar de la Fiul ne ridicăm cu mintea la Tatăl, a Căruia imagine și pecete este Fiul” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 78).
4. Σ.Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, Β', Ἀθήνα, 1999, p. 381.
5. Σ.Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, Β', p. 381. Ne bucură nespuse că Prof. Papadopoulos dezbată această problemă în tratatul său de Patrologie. Acest lucru pentru că observăm încă o dată că profesorul și teologul atenian a observat și a prezentat elemente esențiale ale teologiei Părinților și asupra cărora lucrările de specialitate nu s-au pronunțat sau au făcut prea puțin acest lucru. Faptul acesta recomandă tratatul său de Patrologie drept o contribuție importantă și consistentă și rezultat al unei abordări vii și personale a Părinților și al producției literare și teologice lăsate de aceștia.

„Firește, iluminarea este prezentată pe baza imaginilor și este notată cu ajutorul cuvintelor, care, la modul simplu, ilustrează evenimentul fără să-l epuizeze. Astfel, prin curățire, mintea, inima și, prin urmare, omul în general, seamănă unui ochi curat, prin intermediul căruia, precum soarele, Mângâietorul dezvăluie realitatea dumnezeiască. Sau, iluminarea seamănă cu acel fapt potrivit căruia pe un corp luminos și străveziu cade o rază luminoasă și îl face „întru totul strălucitor”, adică luminos din toate părțile. Începe atunci și acel corp să emane lumină. Acest lucru este identic cu strălucirea Sfântului Duh asupra unui credincios. Sufletul înduhovnicit strălucește și îi luminează și pe ceilalți. Mai concret, pentru lucrarea teologică, această stare se identifică cu împărțirea darurilor Sfântului Duh. Iar harismele amintite de Sf. Vasile cel Mare sunt *vederea înainte, înțelegerea celor ascunse etc.* (...) Puterea iluminatoare îl face pe om capabil să privească chipul dumnezeiesc nevăzut, așadar energiile dumnezeiești și Duhul „cunoașterii”. În ultimă analiză, are loc următorul lucru uimitor: Sfântul Duh transmite puterea intuitivă a omului. Cunoașterea adevărului la om se petrece prin pătrunderea acestuia în realitatea lucrătoare și dătătoare de lumină a Sfântului Duh. Acest lucru, potrivit Sf. Vasile cel Mare, reprezintă ceea ce spune psalmul: „în lumina Ta vom vedea lumină” (Ps. 35, 10). Acest lucru a fost mai înainte subliniat și de Sf. Irineu de Lyon, la sfârșitul sec. al II-lea. Cunoașterea, insistă Sfântul Vasile, are loc „în Duhul”. Ca să aibă la modul propriu adevărul și să poată să-l exprime în mod autentic, trebuie ca cineva să fi pătruns în Sfântul Duh, în realitatea dumnezeiască și, prin urmare, la adevăr. Adevărul la care trebuie să pătrundă teologul este numit „de nepătruns”, „de negrăit”, a cărui „vedere” este „neapropiată”. Cu toate acestea, Dumnezeu nu lasă nemiluit pe om. Atunci când solicită adevărul, prin urmare ceva din „cele nepătrunse”, din adevărul nelimitat, îl ajută, îi dăruiește starea de mai sus. Sfântul Vasile nu a scris niciodată clar că a trăit el însuși asemenea stări și o astfel de lucrare a luminii. De la el avem doar frânturi indirecte. Dimpotrivă, biografia săi, Sf. Grigorie Teologul și Sf. Grigorie de Nyssa, sunt categorici în această privință și susțin că Sfântul Vasile a avut iluminări și că tot ceea ce teologhisea era rezultat al contemplării adevărului și al locuirii în el a Sfântului Duh”¹.

Cel mai important și mai interesant pentru teologia Sf. Vasile cel Mare este faptul că pentru el Sfântul Duh este, între altele, „lumina cea duhovnicească”². „Din comunitatea cu Duhul se realizează o transformare calitativă a sufletelor: sufletele nu sunt doar luminate, ci devin ele însele surse de lumină pentru cei ce le stau împrejur”³.

Discursul Sfântului Vasile referitor la Sfântul Duh este și el unul complex, detaliat. Și, cum aminteam, se întâmplă acest lucru pentru prima dată în istoria Bisericii. Sf. Vasile cel Mare, dacă aseamănă întreaga dumnezeire cu *trei Sori* – lucru specific teologiei Părinților Capadocieni și apoi textelor liturgice ale Bisericii – nu poate să nu asemene, din nou, lucrarea Acesteia, adică a Sfântului Duh cu lucrarea Soarelui sensibil, care îmbrățișează întreaga lume, atât de frumos și de folositor, cu lumina și căldura sa, inepuizabile, constante și de-viață-dătătoare, fără a se împuțina el însuși. Asemenea este și lucrarea

1. Σ. Γ. ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΥ, *Πατρολογία*, Β', p. 381-382.

2. *PG* 16, 136; 19, 156; *PSB* 12, p. 12.

3. Pr. C. Cornițescu, „Introducere”, în *PSB* 12, p. 12.

Duhului¹. Încă o dată vedem cum ierarhul capadocian, care privea cu atâta folos și adânc înțeles zilele creației, admirând pe Creatorul ei dar și pe ea împreună cu El, ne învață că însăși creația este un *conductor* spre Dumnezeu. Prin raționalitatea ei dumnezeiască ea trimite și susține atenția omului, stăpânul ei, spre Dumnezeu. Mai mult, ea se constituie și într-un *îndrumător duhovnicesc* al omului, cum am văzut deja că observă Sfântul Vasile. Și aici se vedește importantul rol al creației, de slujire a omului și de conducere a acestuia spre Creatorul său. Doar că omul nu trebuie să confunde creația cu Creatorul sau să-L coboare pe Acesta, în înțelegerea sa, la nivelul creației, așadar la limitele materiei și existenței neraționale. Și acest caracter liturgic al creației este susținut de lumina ei și de faptul că ea poate adânci această iluminare a ei în măsura în care își devine sieși și prin om și pentru om mai transparentă, în așa măsură încât să primească mai multă și mai bogată lumină de la Creatorul ei. Prin faptul că lumea, întru lumină *vorbește* omului, ea își câștigă și un anumit *caracter personal* al ei, sau, mai precis, indică faptul că la temelia ei stă o Persoană sau, mai bine zis, o Treime personală, a Cărei amprentă bine impregnată o poartă în sine ca rațiune dumnezeiască plasticizată.

„Și nu se vede numai de aici că participă la firea (lui Dumnezeu), ci și din faptul că se spune (despre El) că este „din Dumnezeu”; nu după cum provin de la Dumnezeu toate (creaturile), ci provine din Dumnezeu (ca Dumnezeu), nu prin naștere ca Fiul, ci ca suflare a gurii Sale. Desigur, gura (nu trebuie înțeleasă) ca mădular (al lui Dumnezeu), nici Duhul, ca o suflare care se risipește, ci gura (trebuie înțeleasă) într-un chip vrednic de Dumnezeu și Duhul ca ființă vie, dătătoare de sfințenie. În felul acesta se exprimă intimitatea (cu celelalte Persoane) și se păstrează insondabil modul provenienței (Sale). (Duhul) se mai zice și Duh al lui Hristos, pentru că este legat ființial de El. „Dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, acesta nu este al lui Hristos”. De aceea, numai El Îl mărește pe Domnul după vrednicie. Pentru că, zice (Domnul): „El (Duhul), Mă va slăvi”, nu, după cum creatura, ci ca Duh al Adevărului, făcând să strălucească adevărul, și ca Duh al înțelepciunii, descoperind în măreția Sa pe Hristos, Puterea și Înțelepciunea lui Dumnezeu. Îl slăvește apoi ca Mângâietor, făcând cunoscută în El bunătatea Paracletului care L-a trimis și în vrednicia Sa (făcând să strălucească) strălucirea Celui din Care a provenit”².

Întreaga învățătură însă a Sf. Vasile cel Mare referitoare la lucrarea dumnezeiască a Duhului este oarecum concentrată într-unul din capitolele lucrării *Despre Sfântul Duh*:

„Este deja timpul să examinăm sensurile denumirilor Sfântului Duh (denumiri) pe care le-am cules din Scripturi sau le-am moștenit din tradiția nescrisă a Părinților.

1. „După cum soarele nu este micșorat întru nimica de cei care participă la lumina și căldura sa, deși luminează corpurile și este împărțit în felurite chipuri de corpuri, tot așa și Duhul rămâne nemicșorat și neîmpărțit, cu toate că dă tuturor harul Său. Luminează pe toți pentru a înțelege pe Dumnezeu, însuflă pe profeți, înțelepțește pe legiuitori, sfințește pe preoți, întărește pe împărați, desăvârșește pe drepti, umple de cinst pe cei curați sufletește și trupește, dă harurile tămăduirilor, învie pe morți, dezleagă pe cei legați, înfiază pe cei străini. Acestea le lucrează prin nașterea de sus” (*Omilii și cuvântări*, p. 512).
2. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 60-61.

Mai întâi, cine este acela care, auzind vorbindu-se despre Sfântul Duh, nu este răscolit în cugetul său și nu se ridică cu mintea la o *fire superioară*? Este numit Duhul lui Dumnezeu, „Duhul adevărului Care din Tatăl purcede”, „Duh drept” și „Duh conducător”, însă numele Său prin excelență este Duhul Sfânt. Acesta este numele (care se dă ființei) celei *fără de trup, nemateriale și simple*. De aceea și Domnul pentru a învăța pe (femeia) care socotea că Dumnezeu trebuie adorat într-un anume loc, fiindcă Cel netrupesc este nelimitat (în spațiu) zice: „Dumnezeu este Duh”. Prin urmare, nu este posibil ca atunci când auzi (cuvântul) Duhul să-ți închipui o ființă limitată, supusă schimbărilor și transformărilor sau întru totul asemenea creaturilor, ci, îndreptându-ți mintea către cele superioare, este necesar să te gândești la o *fire spirituală, cu putere infinită, nelimitată (de spațiu) (a cărei existență) nu se măsoară cu secole și ani, care abundă în bunătăți*. Către El se îndreaptă toate câte au nevoie de sfințenie, pe El Îl doresc toate câte au nevoie de virtute, ca și când ar fi udate de sufletul Său și ajutate în realizarea scopului pus în firea lor. *Desăvârșitor al altora, El nu duce lipsă de nimic*. Trăiește nu pentru că I-a dăruit cineva viața, ci pentru că *El (Însuși) este dătătorul vieții*. Nu se desăvârșește treptat, ci este de la început desăvârșit. Rezidă în Sine și se află peste tot. Este cauza sfințeniei, luminează duhovnicească ce dă oricărei puteri spirituale un fel de iluminare pentru aflarea adevărului. Este *inaccesibil după natură* și perceput doar după bunătate; *pe toate le umple cu puterea Sa, dar Se comunică doar celor vrednici*, și acestora nu în aceeași măsură, ci *împarte harul după credință (fiecăruia)*. Este simplu după esență, dar variat după lucrări; se află în întregime în fiecare și în întregime se află peste tot prezent. Se împarte fără să sufere ceva și se comunică în întregime, asemenea razei solare, a cărei lucrare, pe când se pare că este prezentă numai deasupra celor care se bucură de ea, strălucește deasupra uscatului și a mării, este amestecată cu aerul. La fel și Duhul, pe când se află în fiecare dintre primitori ca și când ar fi singurul, *împarte în continuare întreg harul Său tuturor*. Cele câte se împărtășesc (de Duhul) se bucură de harul Său pe cât este cu putință (firii lor), nu pe cât Acela poate (să Se împărtășească). Unirea intimă a Duhului cu sufletul (nu constă) într-o apropiere în spațiu pentru că, cum s-ar putea apropia cel trupesc de cel netrupesc? –, ci în abținerea de la păcate, care ulterior adăugate sufletului, datorită iubirii de trup, l-au înstrăinat de intimitatea lui Dumnezeu. Prin urmare, *când se va curăți cineva de rușinea pe care a contractat-o din răutate și va reveni la frumusețea firească și va reflecta prin curățire, ca într-o oglindă împăratească, vechiul chip, numai atunci va putea să se apropie de Mângâietorul*. Acesta însă strălucind, precum strălucește soarele înaintea ochiului curat, îi va arăta acestuia în el însuși imaginea Celui nevăzut. *În fericita contemplare a chipului vei vedea frumusețea arhetipului*. Prin Duhul inimile se înalță, cei neputincioși sunt conduși de mână, cei ce sunt pe calea virtuții se desăvârșesc. Luminând pe cei care s-au curățit de orice pată, îi arată duhovnicești, datorită comuniunii cu El. Și după cum (se întâmplă cu) corpurile strălucitoare și cu cele transparente, că atunci când o rază cade peste ele devin mai strălucitoare și altă strălucire pornește din ele, la fel se întâmplă și cu sufletele purtătoare și iluminate de Duhul, ele însele devin duhovnicești și răspândesc altora harul. Urmare acestui fapt este prevederea celor viitoare, tâlcuirea tainelor, cunoașterea celor ascunse, harismele, viața cerească, conviețuirea cu îngerii, bucuria fără margini, rămânerea permanentă (în comuniunea) cu Dumnezeu. Așadar, aceasta este concepția noastră despre Duhul, pe care ne-am format-o din măreția și valoarea lucrărilor Sale, după înșeși cuvintele Duhului¹.

1. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 38-40. Sublinierile în italic ne aparțin din nou.

Însă întreaga *Dumnezeire* este percepută de Sf. Vasile cel Mare ca *Lumină veșnică* a Cărei lucrare se desfășoară ca o strălucire de lumină spirituală. Duhul Se bucură de aceeași slavă, așadar de aceeași strălucire sau lumină de care Se bucură întreaga Sfânta Treime¹. Actul de susținere a lumii de către Dumnezeu se săvârșește prin *razele proniatoare*, iar cei ce se supun acestei *luminări* nu sunt și nu pot fi numiți altfel decât *fii ai luminii*.

„Dumnezeu este în mijlocul cetății, nu se va clătina; o va ajuta Dumnezeu dis-de-dimineată» (Ps. 45, 5). Și pentru că Dumnezeu este în mijlocul cetății, Dumnezeu îi dăruiește ajutorul Lui neclătinat de la cele dintâi licăriri ale luminii. Fie că este vorba de Ierusalimul cel de sus, fie că este vorba de Biserica cea de jos, numele de cetate li se potrivește. „Cel Prea Înalt a sfințit în ea locașul Său”. Și prin locașul acesta, în care a locuit Dumnezeu, Dumnezeu a venit în mijlocul cetății și i-a dăruit puțința de a nu se clătina. Dumnezeu este în mijlocul cetății și-și întinde în chip egal razele proniei Lui până la marginile ei. Așa se păstrează dreptatea lui Dumnezeu, pentru că împarte tuturor, cu aceeași măsură, bunătatea Sa. „O va ajuta Dumnezeu dis-de-dimineată”. La noi, aici pe pământ, soarele cel material face dimineata atunci când se ridică deasupra orizontului; Soarele dreptății (Mal. 4, 2), însă, face dimineata în suflete odată cu răsărirea lumii spirituale și atunci face zi în sufletul celui care L-a primit. În timpul neștiinței, noi oamenii suntem în întuneric. Când, însă, vom deschide puterea conducătoare a sufletului nostru, ca să primim „strălucirea slavei” (Evr. 1, 3), și vom fi luminați de lumina cea veșnică, atunci „o va ajuta Dumnezeu dis-de-dimineată”. Când ajungem fii ai luminii, când noaptea-i pe sfârșite și se apropie ziua, atunci ajungem vrednici de ajutorul lui Dumnezeu. Așadar, Dumnezeu ajută cetății, făcând în ea dimineata, prin răsărirea și arătarea Lui. „Iată Om, zice Scriptura, numele lui: Răsărit” (Zah. VI, 12). Celor cărora le va răsări lumina cea spirituală, acelora li se face ziua, pentru că s-a risipit întunericul neștiinței și al răutății. Pentru că lumină a venit în lume, ca cel care merge în ea să nu se împiedice; de aceea ajutorul lui Dumnezeu trebuie primit dimineata. Sau, poate, pentru că învierea a fost „la mănecare adâncă” (Lc. 24, 1), va ajuta cetatea „dis-de-dimineată”, Cel Care a biruit moartea în dimineata celei de a treia zi a învierii”².

1. „Apoi, orice om este încununat cu slavă și cu cinste, iar slavă, cinste și pace se promite oricui face binele. Există și o slavă aparte a lui Israil: „A lor, zice (Apostolul) este înfierea, slava și închinarea”. Psalmistul vorbește și despre o slavă a sa (când afirmă): „Când slava mea îți va cânta” și „Ridică-te slava mea”. După Apostolul (Pavel) există o slavă a soarelui, a lunii și a stelelor, iar (darea legii care s-a făcut) slujitoare a condamnării (a avut loc) în slavă. Deci atâtea (ființe și lucruri) fiind slăvite, tu vrei ca dintre toate numai Duhul să nu fie slăvit, când (Apostolul) zice că slujirea Duhului se face în slavă? Pentru ce Duhul nu este vrednic a fi slăvit, când, după Psalmist, mare este slava dreptului? Nu ți se pare că prin aceste cuvinte te afli în situația de a atrage asupra-ți păcatul care nu se iartă? Dacă omul, care se mântuiește prin faptele dreptății, slăvește încă și pe cei care se tem de Domnul, cu atât mai mult nu trebuie să lipsim pe Duhul de slava ce I se cuvine. „Fie slăvit zic (adversarii), dar nu împreună cu Tatăl și cu Fiul”. Și ce rațiune are faptul de a imagina alt loc pentru Duhul, îndată ce au părăsit pe cel rânduit de Domnul și să-L lipsim de părtășia la slavă pe Cel care pretutindeni este unit cu dumnezeirea: la mărturisirea credinței, la botezul izbăvirii, la săvârșirea minunilor, locuind în sfinți și (împărțind) harismele celor ce I se supun?” (*Ibidem*, p. 70-71).
2. Sf. Vasile cel Mare, *Omiliile la Psalmi*, în *Scrieri*, Partea I, PSB 17, p. 304-305.

Dumnezeu este *Soarele dreptății* care luminează pe om în sinea lui și toată creația. La fel cum *razele soarelui material* slujesc întreținerii vieții, tot așa *razele Soarelui dreptății* luminează interiorul, susțin viața sufletească, o înnoiesc și o desăvârșesc.

„Apropiați-vă de El și vă luminați; și fețele voastre să nu se rușineze» (Ps. 33, 5). Psalmistul cheamă «pe cei ce stau în întuneric și în umbra morții» (Lc. 1, 79) să vină la Domnul și să se apropie de razele Dumnezeirii Lui, pentru ca prin această apropiere, fiind luminați de adevăr, să primească, prin har, lumina Lui. După cum lumina aceasta din lume nu este pentru toți la fel, ci numai pentru cei care au ochi și stau cu ei deschiși, pentru cei care se pot bucura fără nicio piedică de trecerea soarelui pe bolta cerului, tot așa și «Soarele dreptății, Care luminează pe tot omul ce vine în lume» (In, I, 9), nu hărăzește tuturor strălucirea Lui, ci numai celor care duc o viață vrednică de El. Că spune Scriptura: «Lumina a răsărit nu pentru cel păcătos, ci pentru cel drept» (Ps. 96, 12). Și după cum soarele a răsărit, dar nu pentru liliaci, nici pentru celelalte animale care pasc noaptea, tot așa și lumina are, prin natura ei, însușirea de a lumina și a străluci; dar nu toți se împărtășesc de strălucirea ei. Astfel, «oricine face rele urăște lumina și nu vine la lumină, ca să nu se vadă faptele lui» (In. 3, 20). «Apropiați-vă, dar de El și vă luminați; și fețele voastre să nu se rușineze». Fericit este acela care, în ziua dreptei judecăți a lui Dumnezeu, când va veni Domnul să lumineze cele ascunse ale întunericului și să vădească gândurile inimilor, va îndrăzni să stea sub lumina aceea a vădirilor și va pleca fără să fie rușinat, pentru că are conștiința nepătată de fapte rele. Cei care au făcut fapte rele vor învia spre ocară și rușinare, pentru că văd în ei înșiși rușinea și chipurile păcatelor. Și poate că rușinea să fie mai groaznică decât întunericul și decât focul cel veșnic în care au să locuiască veșnic păcătoșii, având neconținut în ochi urmele păcatului săvârșit în trup, urme care rămân pururea în amintirea sufletului lor, ca o vopsea ce nu se poate șterge. Puțini vor fi aceia care, apropiindu-se de lumina cea adevărată și descoperindu-li-se faptele, vor putea să plece de acolo, după descoperirea faptelor lor ascunse, cu fețele nefăcute de rușine¹.

Toate aceste dezvoltări ale Sf. Vasile cel Mare, trimit din abundență spre înțelesurile Sfintei Scripturi, pe care Părintele capadocian le preia, le prezintă și le adâncește. Însă, așa cum am văzut că notează chiar Sfântul Vasile, contribuția sa la *învățătura despre lumină* datorează mult nu doar textului scripturistic ci și *tradițiilor nescrise ale Părinților*. Acest adaus este extrem de important nu doar pentru că fundamentează și el importanța Sfintei Tradiții²

1. *Omiliile la Psalmi*, p. 267-268.

2. La un moment dat, tindem să credem că, pomenind Tradiția, Sf. Vasile cel Mare se referă la acea *moștenire sfântă* pe care a primit-o din sânul propriei familii: „Tradiția, deci, care m-a condus la lumină și mi-a dăruit cunoașterea lui Dumnezeu – prin care am fost arătat fiu al lui Dumnezeu ei, cel care, din cauza păcatului, îi eram cândva dușman –, pe aceasta s-o trădez înșelat din cauza probabilităților lor?” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 41). În acest context, Sfântul Vasile vorbește despre Sfânta Tradiție în general dar, referindu-se la importanța pe care o are *botezul și mărturisirea de credință* depusă atunci ca și respectarea acesteia, se referă și la propria experiență. Se știe că, în special la

desfășurată dinamic în Biserică odată cu avansarea acesteia în timp, ci și pentru că indică aderența Sfântului Vasile la învățătura Părinților dinaintea sa, învățătură pe care el o trece chiar în scris. Tocmai în Sfântul Duh se obține dar se și conservă *viețuirea ca fii ai luminii*¹. Mai mult, întreaga răsplată primită de cel binecredincios este însăși *darul Duhului*², acea *slavă* preabine-meritată³.

„Că spune Scriptura: «Ziua Domnului cea mare și luminată» (Ioel 2, 11); și iarăși: «Pentru ce căutați ziua Domnului? Aceasta este întuneric și nu lumină» (Amos V, 8). Negreșit «întuneric» celor vrednici de întuneric. Scriptura cunoaște și ziua cea neînserată, cea continuă, cea fără de sfârșit, pe care psalmistul a numit-o «a opta», pentru că se află în afara acestui timp săptămânal⁴.

Pentru Sfântul Vasile *lumina Duhului* este mai presus de orice cuvânt⁵. Măsura în care cineva se luminează de Duhul este măsură a curățirii sale și capacității sale duhovnicești. Aceași este măsura în care îi luminează pe ceilalți⁶.

insistențele surorii sale Macrina, a lăsat viața de retor, s-a botezat și a îmbrățișat viețuirea ascetică. Expresia „m-a condus la lumină” poate însemna tocmai aducerea sa la Botez. De aceea, pentru că au îmbrățișat pe Hristos prin botez (= *luminare*), creștinii sunt numiți și *fii ai luminii* (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 42), o altă expresie care apare de mai multe ori în lucrările Părintelui capadocian.

1. „Prin intermediul Duhului Sfânt (are loc) restabilirea în paradis, ridicarea în împărăția cerurilor, redobândirea înfierii, îndrăzneala de a numi pe Dumnezeu-Tatăl nostru, împărtășirea de harul lui Hristos, viețuirea ca fii ai luminii, părtășia la slava veșnică și, într-un cuvânt, împărtășirea de toate binecuvântările în acest veac și în cel viitor” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 50-51). „Căci, după cum în timpul nopții, dacă îndepărtezi lumina din casă ochii orbesc, puterile devin inerte, lucrurile de valoare sunt de nerecunoscut, iar aurul și argintul, din necunoștință, sunt călcate în picioare, la fel și în cazul celor raționale: este imposibil să dăinuiască acea viață după lege fără (ajutorul) Duhului” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 54).
2. „Cine n-a auzit de bunurile pe care le-a pregătit Dumnezeu pentru cei vrednici, încât să nu știe că coroana dreptilor, care se va da fiecăruia mai bogată și mai strălucitoare – după actele de virtute săvârșite – este harul Duhului? Pentru că la Tatăl, în atmosfera strălucitoare a (vieții) sfinților „multe locașuri sunt”, adică diferite vrednicii. „După cum o stea se deosebește în strălucire de o altă stea”, la fel (se va întâmpla) și la învierea morților” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 55-56).
3. „Prin urmare (există două feluri de slavă): cea naturală (care ține de natura lucrurilor), așa cum lumina este slava soarelui; și cea din afară, cea voit dată în cunoștință de cauză celor vrednici” (*Ibidem*, p. 61).
4. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, p. 96.
5. „Și de ce trebuie să ne luptăm cu (argumente) de ordin inferior și să obținem victoria prin cuvânt, când putem să demonstrăm că strălucirea slavei (Duhului) este mai presus de orice cuvânt, invocând (argumente) de ordin superior?” (Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 67).
6. „Astfel, mahramei de pe fața lui Moise îi corespunde obscuritatea prescripțiilor legii, iar întoarcerii la Domnul (îi corespunde) contemplarea duhovnicească. Deci, acela care, pe când citește legea, nu se oprește la literă și vine către Domnul (aici Domnul este numit Duh), devine asemenea lui Moise, care avea fața slăvită de când i S-a arătat Dumnezeu.

Terminologia folosită de Sfântul Vasile pentru lumină

Vorbind despre lumină, Sf. Vasile cel Mare, chiar preluând nenumărați termeni din teologia premergătoare, creează un limbaj special privind această temă, care va fi apelat și dus mai departe de Părinții Bisericii. Deja ne-am obișnuit cu varietatea acestor termeni, precum :

firea luminii (φωτὸς φύσις), împărțirile strălucirii luminii (ὁξίας τὰς διαδόσεις τῆς αὐγῆς τῆς), strălucirea luminii, reflexul luminii, frumusețea luminii, lumina din afară (ἡ ἔξωθεν αὐγή), lumina cea mai preus de ceruri (ὑπερουράνιον φῶς), lumina veșnică (φῶς διὰ παντός), lumina cea mai presus de lume (ἐν τῷ ὑπερκόσμῳ φῶς), cauza și tatăl luminii, corpul încărcat de lumină, lumina prim-născută sau protogonică (φῶς προτόγονον), lumina prea-curată, adevărată și nematerială (τῷ καθαρωτάτῳ ἐκείνῳ καὶ εἰλικρινεῖ καὶ ἁπλῳ φωτί), lumina care poate fi îmbrăcată sau dezbrăcată, lumina lunară, lumina cea adevărată, lumina cea tare strălucitoare, razele luminii, frumusețea luminii, lumina sensibilă, nașterea luminii, Lumina nenăscută, lumina neîntinată, lumina oarecum spălăcită și obscură, Lumina născută, lumina adevărului, lumina neapropiată, propagarea luminii, marea lumină a adevărului, lumina spirituală, lumina duhovnicească, cele dintâi licăriri ale luminii, fii ai luminii, lumina aceasta din lume, lumina aceea a vădirilor, lumina cunoașterii etc.

Fie și o analiză simplă a acestora și suntem trimiși spre diversitatea subtelor pe care Părintele capadocian le tratează sau prin prisma căroră ne transmite învățătura sa despre lumină. Atrage atenția, între altele, intervenția Sfântului Vasile referitor la folosirea cuvântului φῶς în Sfânta Scriptură pe lângă cel de φωτισμός :

„Dacă lumina a fost făcută mai înainte, pentru ce se spune acum iarăși că soarele a fost făcut ca să lumineze (εἰς φῶσιν). Mai întâi nimeni să nu rădă de singularitatea

Căci după cum (lucrurile) aflate în preajma culorilor strălucitoare se colorează și ele de la coloritul care le scaldă, la fel și cel care privește cu ochii curați către Duhul – datorită slavei Aceluia – se transformă devenind mai luminos, pentru că adevărul Duhului îi luminează inima ca o lumină. Aceasta înseamnă spusa «este transformat de slava Duhului (care devine) slava sa proprie». (Această slavă) nu este puțină, ci este pe măsura posibilităților celui luminat de Duhul” (*Ibidem*, p. 68). Referindu-se la această luminare a celorlalți și a celorlalte (lucruri), Sfântul Vasile, spre exemplu, amintind pe Sf. Grigorie Taumaturgul, părintele duhovnicesc al familiei sale, al bunicii sale Macrina cea bătrână, spune : „Astfel, în tot ceea ce zicea și făcea, – prin harul (care i se dăruise) – strălucea o lumină, semn al puterii cerești, care îl însoțea în mod nevăzut” (*Ibidem*, p. 87). Puțin mai departe spune că bărbații stâlpi ai Bisericii „strălucesc prin puterea și cunoașterea (pe care le-a hărăzit-o) Duhul” (*Ibidem*, p. 88). Îndepărtarea acestor *lumini* ale Bisericii înseamnă și o afectare gravă a acesteia și intervenirea multor probleme : „Într-adevăr, un întuneric apăsător și sumbru s-a așternut peste Biserici, pentru că luminătorii lumii, pe care Dumnezeu i-a pus să lumineze sufletele oamenilor, au fost îndepărtați” (*Ibidem*, p. 90).

cuvântului φᾶς, pentru că noi creștinii nu alegem ca voi cuvintele pe care le folosim, nici nu urmărim așezarea lor armonioasă. La noi nu sunt cizelări de cuvinte, nici nu căutăm cuvinte care să sune frumos la ureche, ci, în orice împrejurare, preferăm cuvintele cu înțeles bun. Ia aminte, așadar, dacă Scriptura n-a arătat prin cuvântul ὁ ἄφ' οὗ ὅτι ceea ce voia să spună; în loc de φωτισμός a spus φᾶς¹

Ceilalți termeni, cunoscuți de altfel, sunt apelați frecvent de ierarhul capadocian, în special cei în radicalul „φᾶς”: φωτισμός, φωτίζειν, φωστήρ, καταφωτίζω, ἀφώτιστος, φωτιστικός, φωταγωγός. Acestea sunt și cele mai folosite variante în textul scripturistic. Nu lipsesc însă nici echivalentele lor precum: αὐγή, λαμπρότης, λαμπρός, λαμπρὸς, λαμπρὸν, ἀπολαμπρύνω etc.

Concluzii

1. Sf. Vasile cel Mare consideră cu tărie că „la temelia creației universului este o cauză rațională”². Mai mult decât atât, combătând părerile cele vechi, comune și timpurilor noastre, el subliniază că „nu trebuie să vorbești de facerea cerului și a pământului ca de o întocmire făcută de la sine, așa cum și-au închipuit unii, ci ca de o lucrare, ce-și are pricina de la Dumnezeu”³:

„apoi vei vedea că o rațiune tehnică a condus împodobirea celor ce se văd, așa cum îl arată sensul cuvântului „început”; apoi că lumea aceasta n-a fost gândită în zadar, nici în deșert, ci pentru un scop folositor și pentru marea trebuință pe care o aduce celor ce există pe pământ, dacă lumea este într-adevăr o școală a sufletelor înzestrate cu rațiune și un loc unde se poate învăța cunoașterea lui Dumnezeu, fiind prin cele văzute și simțite în lume o călăuză a minții pentru contemplarea celor nevăzute, precum zice apostolul, că „cele nevăzute ale lui Dumnezeu de la facerea lumii se văd, înțelegându-se din fapte” (Rom. I, 20)”⁴.

Sfântul Vasile nu a ajuns să dezvolte *problema teologică a luminii* așa cum vor face mai târziu Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie Palama și, apoi, Păr. Dumitru Stăniloae care au avut înaintea lor o bogată experiență a Bisericii în acest sens, inclusiv pe cea a ierarhului capadocian. Totuși, acesta din urmă este cel care, pentru prima dată în istoria Bisericii, formulează această teologie,

-
1. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaimeron*, p. 133. Traducătorul ediției românești ne explică și el această intervenție a Sf. Vasile cel Mare: „Cuvântul φᾶς provoca râsul grecilor culti, pentru că acest cuvânt era necunoscut în limba clasică greacă; a fost folosit pentru prima dată în Septuaginta: Fac. 1, 14, 15; Ps. 73, 16; Iudit 13, 13” (*Ibidem*, n. 16). Poate tot pe aceste considerente, Sf. Vasile cel Mare nu folosește atât de des acest termen (φᾶς). El apare doar de 5 ori în lucrările ierarhului capadocian: doar în *Comentariul la cele șapte zile ale creării lumii* și în *Omilia a 6-a*.
 2. *Ibidem*, p. 73.
 3. *Ibidem*, p. 71.
 4. *Ibidem*, p. 77.

care își are rădăcinile adânci întremate în textul scripturistic. Discursul despre lumină al Bisericii, exprimat prin reprezentanții cei mai de seamă ai acesteia, este însă unul unitar și consecvent în sine și cu sine, ca cuvânt al lui Dumnezeu adresat omului în general. Exprimarea mai complexă și mai completă a unui adevăr dumnezeiesc reprezintă însă și o experiență mai largă și mai completă a acestui adevăr. Tocmai acest lucru arată și el că adevărul dumnezeiesc rămâne același dar că este în același timp și viu și transformator, adâncirea lui putând să fie dusă mereu mai departe, nefiind o cunoaștere ca a unui obiect finit, ci ca o cunoaștere vie, personală și a unei persoane, care face ca aceasta să rămână aceeași dar să se dezvăluie pe sine de fiecare dată într-o lumină nouă și mai completă. Pentru Păr. Dumitru Stăniloae, învățătura despre lumină este mult mai completă și prezintă fațete noi ale sale în comparație cu perspectiva patristică de până la el. Regăsim aici și perspectiva Sf. Vasile cel Mare ca și pe cea a Scripturii. Bineînțeles, totul ține și de scopul în care sunt exprimate adevărurile respective. Acesta determină și măsura mai mult sau mai puțin completă sau complexă a celor spuse.

„Sfânta Scriptură vede pe Dumnezeu în El Însuși ca *lumina prin Sine*, adică fără început și fără sfârșit, dar și ca *izvor al acesteia*. Dar, mai ales în Vechiul Testament, Dumnezeu este văzut în unele texte și ca Cel ce creează *lumina din lume*. *Lumina fizică* iradiază în mod deosebit din soare ca dintr-un astru aprins sau ca materie subțiată ce se răspândește pe partea pământului întors spre el și în văzul oamenilor, ca suflete îmbrăcate în trupuri. Dar *lumina aceasta* face posibil ca rațiunea omului, ca *lumină conștientă*, să sesizeze organizarea rațională a componentelor naturii fizice, a armoniei dintre ele, deci, ca o *lumină spirituală*. Astfel, și *lumina fizică* este făcută pentru folosul vederii spirituale a omului ca cea de *a doua treaptă a luminii*. Și amândouă sunt create. Omul vede în această *lumină a universului fizic* că toate au o raționalitate pe măsura lui și potrivită lui. Vede aerul și apa în componența lor chimică, date spre folosul vieții lui, vede ierburile întreținute de solul pământului și pomii cu roadele lor spre întreținerea lui, vede fiecare soi al animalelor, peștilor, păsărilor iarăși prin diferite foloase ale lui. Dar omul poate prin rațiune aduce și contribuția proprie pentru a-și face folositoare raționalitățile diferitelor părți ale naturii. *Dar dacă omul rămâne la cunoașterea simplă a lucrurilor și la adaptarea raționalității lor la trebuințele trupesti ale sale, încă nu înțelege rostul lor deplin, lumina lor*. El își pune și întrebarea: pentru ce există el, ca existență cunosătoare și componentele naturii, ca raționalități pe măsura cunoașterii lui și adaptabile prin rațiune, trebuințelor lui? *Dacă nu vede un rost al existenței lui pământești, rămâne el însuși cu rațiunea lui sesizantă și cu raționalitatea lucrărilor sesizabile în întineric*. Omul este făcut cu o aspirație spre viața veșnică. Spre aceasta se pregătește în viața lui pământească prin rațiunea sau *lumina lui sesizantă și prin rațiunile naturii materiale sau prin lumina lor*, sesizată de rațiunea lui. Cu rațiunea sau cu lumina lui, el vede în raționalitatea naturii și transparența unui Autor și Susținător al său și al naturii, un Autor care l-a făcut și pe sine și natura, spre pregătirea sa pentru o viață veșnică în unire cu El. Dar în această vedere, omul are nevoie și de o *lumină necreată*, venită de la Creatorul lumii, care îl ține într-o legătură cu El. *Fără acel Autor care Se dă de văzut în același timp și ca țința luminii sesizante a omului și a naturii, omul și lumea și*

relația dintre el și ea sunt luminate numai în parte; și, deci, privită ca singura realitate, sunt înconjurată de întuneric. El și ea se arată deplin luminate numai prin Autorul lor mai presus de ele. Dacă lumina sesizantă a naturii și lumina sesizantă a omului n-ar decurge din izvorul de lumină superioară, ar fi supuse unei legi, care, ea, ar trebui văzută ca lumina supremă. Dar cine ar fi făcut acea lege? Căci ea, neavând în ea o libertate, ar trebui să fie supusă unei existențe superioare libere. Și până la urmă trebuie să existe o existență liberă și supremă, din care vine orice lumină dependentă și care este ținta supremă a tuturor. Lumina din care vine lumina sesizabilă a lumii, făcută pentru lumina sesizantă a omului, trebuie să aibă un alt motiv al producerii acestor două lumini, decât cea a unei necesități. Căci în acest caz ar trebui să fie supusă și aceea unei existențe superioare. Acest motiv nu poate fi decât iubirea aceleia față de omul adus de ea la existență. Din iubirea față de om trebuie să fi fost făcută și lumea. Ea și-a arătat, prin faptul că a făcut pe om nu numai ca rațiune, ci ca rațiune îmbrăcată cu trup și, ca atare, având nevoie și de o natură materială, că a voit să dea ființă nu numai unei lumi spirituale, ci și uneia materiale, dar capabile să se umple de lumina spiritului uman și, prin om, chiar de o lumină superioară. Psalmistul afirma direct că lumina lumii este venită chiar de la Dumnezeu: „A Ta este ziua și a Ta este noaptea. Tu ai făcut lumina și soarele” (Ps. 73, 17). Aceasta face ca lumina supremă să aibă în ea și iubirea. Căci n-ar crea oameni care să cunoască prin lumina rațiunii lor lumina rațională a lumii, dacă n-ar avea iubirea prin care să vrea ca oamenii să se ridice, prin lumina fizică a lumii, la cunoașterea Lui ca lumină. N-ar face-o aceasta fără iubirea Lui față de ei și fără să le insufle totodată, prin lumina de care le face parte, iubirea față de El. Dar aceasta înseamnă că însăși existența supremă face capabili pe oameni să-L cunoască și să-L iubească pe El, folosindu-se de lume ca de un mijloc străveziu al luminii și al iubirii Lui. Din iubirea aceasta deducem, ca primă concluzie, faptul că omul și lumea sunt creaturi din nimic și, ca o a doua concluzie, că existența supremă are capacitatea de iubire necreată sau veșnică, deci este o structură care, în unitatea ei de ființă dumnezeiască, este nu numai o Persoană, ci două sau trei Persoane din veci, Care Se iubesc”¹.

Observăm, prin urmare, că dacă mai înainte accentul era pus pe legătura dintre lumină și viață și cunoaștere, prin Păr. Dumitru Stăniloae legătura luminii cu aceste două elemente este concretizată ca o legătură a iubirii.

2. Pentru Sf. Vasile cel Mare lumina este atât fizică cât și spirituală, cea dintâi găsindu-și fundamentul în cea de-a doua:

Lumina cea adevărată (a lumii), lumina cea mai presus de lume, lumina cea veșnică, lumina cerească, lumina feței Domnului, luminile Sfântului Duh, lumina slavei lui Dumnezeu, lumina spirituală, lumina teologiei, cel dintâi cuvânt al lui Dumnezeu a creat lumina, Domnul este numit lumina adevărată, Dumnezeu este lumina, natura luminii, răsărirea luminii spirituale, Tatăl luminii celei adevărate.

Așa cum am văzut, întreaga învățătură a Sf. Vasile cel Mare despre lumină își are întâi de toate un profund caracter scripturistic. Sfântul Vasile se dovedește

1. Pr. D. Stăniloae, *Iisus Hristos, lumina lumii și îndumnezeitorul omului*, Ed. Anastasia, București, 1993, p. 5-8. Sublinierile în italic sunt din nou ale noastre.

și la acest capitol un bun cunoscător al Scripturii, în duhul și în litera ei, și a învățăturilor pe care aceasta le transmite, receptate la modul propriu de tradiția Bisericii. El cunoaște bine ceea ce transmite Scriptura despre lumină, pune alături cunoștințele științifice ale vremii, pe care le stăpânește cu acribie, și adâncește înțelesurile acestora împreună.

3. Sf. Vasile cel Mare ne vorbește de lumină, atât direct cât și indirect, în aproape toate lucrările sale : de la *Omiliile la Facere*, lucrarea *Despre Sfântul Duh*, *Comentariu la Profetul Isaia*, *Împotriva lui Eunomiu* până la *Omiliile la Psalmi*, *Regulile monahale* și *Epistole*.

4. La un moment dat, anii trecuți, am auzit, în legătură cu lumina de care discutăm, că un profesor de teologie a întocmit în tinerețea sa o teză de doctorat în Dogmatică cu o temă ce ținea de prezența fundamentelor rugăciunii inimii în opera Sf. Vasile cel Mare și că a realizat acest lucru folosindu-se de citatele din Sfântul Vasile prezente în lucrările Sf. Grigorie Palama. Analizând tocmai învățătura despre lumină a Sf. Vasile cel Mare înțelegem că *metoda de lucru* aplicată de profesorul nostru este una pertinentă, justificând două aspecte patristice și teologice importante. Mai întâi faptul că Adevărul lui Dumnezeu este Unul și unitar, Părinții Bisericii venind de-a lungul timpului și lărgindu-l, adâncindu-l potrivit cerințelor vremii în care au trăit. În al doilea rând, confirmă o anumită filiație a Sfinților Părinți între ei, Părinții de mai târziu sprijinindu-și învățătura în mod direct pe Sfânta Scriptură și pe Părinții dinaintea lor, creând nu o *castă* aparte sau a aleșilor cât un grup unitar, care manifestă aceeași învățătură de credință și apartenența la același Adevăr, care este, așa cum am spus, întotdeauna unul și unitar. Logica matematică susține și ea această metodă de lucru inversată.

5. La Sf. Vasile cel Mare încă nu găsim dezvoltările pe care le va avea învățătura despre *lumina dumnezeiască* la Sf. Grigorie Palama¹, spre exemplu. Însă fundamentele acestora sunt cuprinse în opera ierarhului capadocian. Oarecum însă, ponderea elementelor constitutive ale reprezentării învățăturii este inversată la acești doi mari Părinți ai Bisericii. Spre exemplu, dacă la Sf. Vasile cel Mare predomină parcă intervențiile referitoare la lumina fizică dar și la lumină ca element de exprimare a relațiilor intertrinitare, mai puțin spațiu fiind alocat discursului referitor la lumina dumnezeiască, la Sf. Grigorie Palama lucrurile sunt tocmai invers. El este interesat mai mult de explicarea naturii luminii văzute de Părinți (inclusiv părinții isihști din vremea sa) și a condițiilor în care se întâmplă acest lucru, cu o insistență pe ceea ce reprezintă lumina dumnezeiască și care este învățătura Bisericii cu privire la ea.

6. Prin complexitatea și cuprinderea în care Sf. Vasile cel Mare vorbește despre lumină în general el atrage atenția asupra importanței pe care aceasta

1. Am lăsat deoparte, din pricini legate de economia de spațiu, învățătura despre lumină a Sf. Simeon Noul Teolog, de altfel foarte cunoscută și prezentată în diverse studii și lucrări de specialitate. Ne-a interesat aici doar prezentarea felului în care această problemă se regăsește în opera Sf. Vasile cel Mare. Am dorit să o raportăm pe aceasta la ceea ce spune Scriptura dar și doi mari teologi ai Bisericii, Sf. Grigorie Palama și Păr. Dumitru Stăniloae.

o are pentru viața omului și pentru lume în general. Prezența integrală a luminii în lume, respectiv la nivelul tuturor elementelor acesteia (materiale/imateriale, raționale/iraționale etc.) este susținută de ierarhul capadocian cu învățături atât din Scriptură și ale Sfinților Părinți cât și din experiența proprie. Înțelegem însă că principalul rol al luminii este unul *liturgic*, și anume de a angaja și a susține întreaga creație într-un dialog continuu atât cu ea însăși cât și cu Dumnezeu. Lumina înseamnă putere, înseamnă viață, înseamnă înnoire. Ea are o funcție liturgică atâta vreme cât în ea este scăldată fața sfinților atunci când, aflați în rugăciune, o solicită de la Dumnezeu (spre exemplu: Sf. Grigorie Palama se ruga încontinuu Maicii Domnului cu cuvintele: „Luminează-mi sufletul!”, în timp ce fața sa îi era scăldată în lumină, potrivit mărturiilor, atunci când săvârșea Sfânta Liturghie). Atâta vreme cât luminarea înseamnă o urcare spre Dumnezeu, ea are un caracter liturgic și o funcție liturgică. Atâta vreme cât deplinătatea luminii ne este dată prin Hristos, îmbrăcarea în lumină este slujire liturgică, El fiind dătătorul prin excelență al puterii slujirii liturgice. Dar împărtășirea de lumină nu este însă doar o slujire a lui Dumnezeu ci și una a oamenilor, a semenilor de lângă noi. Pentru că cel care ajunge să devină *fiu al Luminii*, cel care se învelește cu lumina ca și cu o haină, transmite această lumină și celor de lângă el pe care îi îmbrățișează cu această lumină transformatoare și a cărei putere și lucrare poate fi observată și simțită și de ceilalți.

„Întrucât Sfântul Duh este puterea care desăvârșește ființele raționale, are rolul de «formă». Pentru că acela care nu mai trăiește după trup, ci, condus de Duhul lui Dumnezeu, devine al lui Dumnezeu și se face asemenea chipului Fiului lui Dumnezeu, se numește duhovnicesc. Și ceea ce este la ochiul sănătos puterea de a vedea, același lucru este lucrarea Duhului în sufletul curat. De aceea, Pavel urează efesenilor ca ochii lor să fie luminați cu Duhul înțelepciunii. Și ceea ce este meseria pentru cel ce a deprins-o, același lucru este și harul Duhului pentru cel ce l-a primit: este totdeauna prezent în el, chiar dacă nu lucrează continuu. După cum meseria este deținută virtual de meseriaș (chiar dacă n-o practică) și devine realitate atunci când se acționează după legile ei, la fel și Duhul: există totdeauna în cei vrednici, însă lucrează doar la nevoie (făcându-și vizibilă prezența) prin profeții, vindecări sau alte lucrări minunate. În felul în care sănătatea și căldura rezidă în trup, în același fel Duhul rezidă în suflet; nu rămâne în cei care – datorită instabilității caracterului lor – resping cu ușurință harul pe care l-au primit (în cei care) se aseamănă lui Saul și celor 70 de bătrâni ai fiilor lui Israil, în afară de Eldad și Medad – pentru că dintre toți numai în aceștia se pare că a rămas Duhul – și, într-un cuvânt (nu rămâne) în oricare se aseamănă acestora prin preferințe. Și, după cum cuvântul se află în suflet, sub formă de gând și este exprimat cu (ajutorul) limbii, sub aceeași formă se află și Duhul Sfânt (în noi) când strigă în inimile noastre – de acord cu duhul nostru – «Avva, Părinte», când vorbește în locul nostru – așa cum s-a spus – că: «Nu sunteți voi cei care vorbiți, ci Duhul Tatălui este Cel care vorbește prin voi»¹.

1. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, p. 75-76.

Lumina are o funcție liturgică tocmai pentru că are puterea de a-i uni pe toți și pe toate și pentru că transfigurează lumea și pe om. Iar preînchipuire a *luminii dumnezeiești* este *lumina fizică* care îl învață pe om că ceea ce este ea pentru lumea materială, cu mult mai mult și mai desăvârșit este cealaltă pentru lumea spirituală, nevăzută, pentru omul duhovnicesc care îl sfințește și pe omul dinafară, așa cum sufletul sfințește trupul. Lumina are o funcție liturgică nu numai pentru că este continuu prezentă în biserici la sfintele slujbe, ci și pentru că angrenează întreaga creație într-o liturghie comună și continuă. Are funcție liturgică pentru că realizează unirea omului și a lumii cu Dumnezeu. Lumina unește creația cu Dumnezeu și creația cu sine, însă această slujire a luminii face ca aceste elemente să se cunoască unele cu altele într-o cunoaștere suprarățională.

Pentru Sf. Vasile cel Mare, ca și pentru ceilalți Părinți ai Bisericii și teologi de seamă ai acesteia, *lumina creată* nu este independentă de *Lumina dumnezeiască*, ci este susținută în existența și manifestarea ei de către Aceasta. Lumina în care se scaldă lumea văzută și lumina omului sunt create și date tocmai ca *pregustare* și ca elemente de urcare spre Lumina dumnezeiască și spre o spiritualizare tot mai profundă a lor. Și aici, îmbinarea și colaborarea dintre *creat* și *veșnic* slujește transparentizării în Lumina lui Hristos, care nu este altceva decât lucrarea Sfântului Duh.

7. În cântările de la strănă, așadar în textele liturgic-patristice, Sf. Vasile cel Mare este numit „lumină a Bisericii”¹. Lumină nu atât pentru că a fost un „învățat”, un „cugetător” sau un „meșter în cuvinte” ci pentru că s-a făcut pe el, înainte de toate, lumină. S-a împărtășit de *lumina dumnezeiască*, făcându-se vas ales și transmițând-o mai departe pe aceasta, dovedind încă o dată, paradigmatic, faptul că lucrarea lui Dumnezeu nu este lucrare omenească, perisabilă și trecătoare, ci lucrare transformatoare, unitară, edificatoare și care rămâne, trecând dincolo de veac. Sfântul Vasile este „lumină a Bisericii” pentru că apără și transmite mai departe învățăturile acesteia și adevărurile lui Dumnezeu pe care le propune, întru lumina credinței, ca adevăruri mântuitoare, luminate și luminoase. Cântarea liturgică notează faptul că Sfântul Vasile, „prin nespusă rânduială, dăruit lumii lumină de bună credință”², înțelege Treimea ca „o lumină în trei străluciri despărțind fețele și împreunând o ființă”³. Învățăturile „drepte slăviri” izvorâte de Sfânt pentru Biserică luminează „până acum” pe credincioși, care „binevestesc și slăvesc [Treimea] în trei fețe nedespărțită”⁴. Sfântul Vasile, „luminat, ne arată nouă lumina Treimii”⁵. Mai mult, după ce „a deprins, luminat, cunoștința celor ce sunt”, „s-a arătat lumii lumină”⁶. În acest

-
1. „Fiind Biserică cu totul luminoasă a luceafărului celui în trei sori, luminezi sufletele celor ce se împărtășesc cuvintelor tale, Vasilie” (stihiră la Stihovăna, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 12).
 2. Catavasiie, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 27.
 3. Stihiră la Stihovăna, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 12.
 4. Stihiră, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 14.
 5. Slava, la canonul facere a Sf. Ioan Damaschin, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 19.
 6. Vezi catavasiile Sfântului, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 20.

fel, Sfântul Vasile este „purtător de lumină” și „propovăduitor al luminii”¹, „ca o rază strălucind tuturor duhovnicește”².

„Lumina cea necuprinsă odihnind întru tine, Cuvioase, făclie luminoasă lumii pre tine te-a arătat Hristos. Pentru aceasta lăudăm pomenirea ta, Vasile”³.

„lumii te-ai arătat ca un soare cu minunile; și ai luminat gândurile credincioșilor de Dumnezeu înțelepțite”⁴.

Acest lucru este realizat la modul propriu prin „razele cuvintelor revărsate în lume” de Sfântul Vasile care, „luminat, îndreptează a cinsti o fire a Treimii”⁵. Mai mult, în cadrul slujbei de la strană, Sfântul Vasile este rugat de mai multe ori să mijlocească spre Maica Domnului și la Fiul lui Dumnezeu pentru „mântuirea și luminarea sufletelor”⁶.

„Pentru cei ce se îndulcesc cu cea de Dumnezeu insuflată învățătura ta, pre Hristos Dumnezeuul nostru roagă-l, ca să-i mântuiască din nevoi și din întunericul necunoștinței și să lumineze sufletele noastre”⁷.

Așadar, în calitate de „dumnezeiesc învățător și luminător purtător de lumină al Bisericii”, Sfântul Vasile, „cu razele prea înțelepte înțelepciuni strălucit [fiind], cunoștința celor ce sunt, luminat tâlcuind-o, arătată o a făcut”⁸. Prin urmare, cântările de la strană confirmă în felul lor unic importanța luminii pentru Sfântul Vasile dar și susțin ideea că, din câte știm până astăzi, Părintele capadocian se dovedește a fi primul dintre Părinții Bisericii care dezvoltă în scris învățătura Scripturii privitoare la lumină, punând astfel bazele unei noi tematici care va sta în centrul învățăturii și practicii (petrecerea/modul de viață și viețuirea) ortodoxe până astăzi.

1. Vezi catavasia și sedea la Sfântului, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 21.

2. Icos, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 24.

3. Catavasie, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 22.

4. Svetilna, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 29.

5. Catavasie, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 27.

6. Vezi, spre exemplu, stihirile din *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 14.

7. Stihiră la Stihovăna, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 14.

8. Stihiră, în *Mineiul luni lui ianuarie*, p. 30.

MIRCEA CRICOVEAN

Crâmpenie din viața și activitatea Părinților Capadocieni potrivit corespondenței vasilene

Considerații preliminare

Sub numele de Părinți Capadocieni sunt cunoscuți, în mod special, cei trei ierarhi din secolul al IV-lea din ținutul Capadociei: Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Grigorie de Nyssa. Datorită faptului că Amfilohiu aparține aceleiași provincii, o să ne referim în cele ce urmează, atât la legăturile pe care Marele Capadocian le-a avut cu Grigorie din Nazianz și cu Grigorie de Nyssa cât și cu episcopul din Iconium, Amfilohiu, așa după cum ele se relevă din epistolarul vasilian.

Sfântul Grigorie din Nazianz și Sfântul Vasile cel Mare

Prietenia dintre Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie din Nazianz, colegi de studii la școala retorică din Cezareea Capadociei¹ și la vestita școală din Atena, a rămas un exemplu pentru toate timpurile. Cert este faptul că, după desăvârșirea studiilor la Atena, deși drumurile lor, o vreme, s-au despărțit, mai apoi s-au întâlnit, iarăși, pentru a-și conjuga eforturile pentru binele Bisericii.

Sfântul Vasile nu se va dăruie, după terminarea studiilor de la Atena, carierei universitare decât un timp foarte scurt. Întors de la studii în Capadocia, va preda o vreme retorică. Însă, predarea retoricii nu-i aducea Sfântului Vasile mulțumirea sufletească necesară. Tocmai de aceea, va lepăda pentru totdeauna această îndeletnicire și, după ce va primi Sfânta Taină a Botezului, pleacă spre ținuturile locuite de către cei care-și doreau desăvârșirea spre a cunoaște el însuși modul prin care va putea, în mod autentic, să-L slujească pe Dumnezeu.

1. A se vedea studiul nostru, „Sfântul Vasile cel Mare și Sfântul Grigorie din Nazianz, Părinți de elită ai epocii patristice”, *Orizonturi Teologice*, Anul VI, nr.1-2, Oradea, 2005, p. 188-199.

Întors acasă, va căuta un loc pentru a întemeia o mănăstire pentru cei care vor dori să ajungă la desăvârșire. Într-o epistolă¹, Sfântul Vasile îi descrie prietenului său locul unde este amplasată mănăstirea. Locurile mirifice, aproape de râul Iris, în vecinătate cu satul Annesi, sunt propice pentru cei care își caută liniștea sufletească. Lângă el, Sfântul Vasile cel Mare, dorea să fie atât fratele său Grigorie cât și prietenul său, Grigorie Teologul. Locul se potrivește cu modul de viață al Sfântului Vasile. Este convins că descrierea peisajului în amănunțime, îl va determina pe prietenul său Grigorie din Nazianz să se stabilească în mănăstire și să rămână aici toată viața.

Accesul spre mănăstirea întemeiată de Vasile, pe malul râului Iris, se poate face doar printr-un singur loc. Procurarea hranei, în această zonă muntoasă, nu presupune prea multe eforturi, dar cel mai mare avantaj al celor care locuiesc acolo este că se pot bucura din plin de liniștea sufletească. Având pacea sufletească necesară, orice doritor în a-L urma pe Hristos se poate dedica studiului Sfintei Scripturi, fără a uita de rugăciune și având măsura cuvenită în toate lucrurile bineplăcute lui Dumnezeu².

Toate elementele enumerate sunt indispensabile pentru atingerea scopului urmărit de un călugăr: lupta împotriva patimilor și ajungerea la desăvârșire. În concepția vasiliană, viața de la oraș, pentru cel care dorește desăvârșirea, este un loc al răutăților. Cu toate că a părăsit îndeletnicirile celor din lume, Sfântul Vasile nu consideră că a reușit să înfrângă patimile care îl asaltează și în acest loc mai retras. El mărturisește prietenului său următoarele: „Mi-e rușine oarecum și mie să descriu cu amănuntul ceea ce fac ziua și noaptea în aceste locuri retrase. E drept că am părăsit viața de oraș, socotind-o prilej pentru tot felul de răutăți. Dar pe mine însumi n-am reușit încă să mă depășesc. Dimpotrivă, am ajuns asemenea celor ce călătoresc pe mare, care, din pricina neobișnuinței în ale navigației, devin neliniștiți, simțind că-i apucă răul de mare [...] Cam printr-o astfel de stare sufletească trec și eu, întrucât pretutindeni port încă încuibate în mine patimi, care continuu mă tulbură, așa că din toată această schimnicie și retragere în singurătate încă nu am dobândit aproape nimic deosebit”³.

Sfântul Vasile cel Mare își dorea să-l aibă lângă el pe prietenul său pentru a trăi împreună doar pentru Hristos și pentru a lupta împotriva ereticilor care aduceau grave atingeri învățăturii de credință⁴. Scrisorile pe care Vasile le va trimite prietenului său Grigorie vor avea eficacitate deplină. Descrierea minunatelor locuri de pe malul Irisului, scrisorile prin care Sfântul Vasile îl îndemna tot timpul pe prietenul său să-i scrie și să-l viziteze îl vor determina pe Grigorie să poposească un timp la fostul său coleg de studii. Vremea petrecută împreună

1. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 14*, II, P.G. 32, col. 276 C, traducere, introducere, note și indici de Preot profesor Teodor Bodogae, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, Partea a treia, col. „Părinți și Scriitori Bisericești”, E.I.B.M.B.O.R., București, 1988, [P.S.B., 12, p. 147-148].

2. Idem, *Epistola 2*, P.G. 32, col. 224 A-233 B.

3. *Ibidem*, I, col. 224 A-B, [P.S.B., 12, p. 117].

4. Idem, *Epistola 7*, P.G. 32, col. 244 D- col.245 AB.

de către cei doi prieteni a fost benefică pentru mulțumirea lor sufletească și pentru binele Bisericii. Au lucrat împreună la *Filocalie* și au încercat să aducă unele îmbunătățiri în viața monahală, prin regulile care le vom cunoaște, mai târziu, ca aparținătoare Sfântului Vasile cel Mare.

În contextul învățăturilor eronate despre Dumnezeu, Sfântul Vasile este de părere că trebuie să se găsească răspunsurile teologice cele mai potrivite¹. Chiar dacă Părinții Bisericii au lămurit unele probleme de credință, fie la sinoadele la care au luat parte fie, mai apoi, prin diferite scrieri ce reprezintă contribuții personale la stabilirea învățăturii de credință, ele, „mai pot fi totuși îmbunătățite, atunci când împrejurările o cer”².

Prietenului său, Sfântul Vasile îi adresează rugămintea să se dedice apărării credinței strămoșești. Iată ce îi spune lui Grigorie din Nazianz: „să te dedici cu totul apărării adevărului creștin și, cu avântul pe care Dumnezeu ți l-a sădit în cuget, să ajuți la consolidarea poziției corecte a învățăturii, căci nu trebuie să ne mărginim doar la aceste obiective, fără a mai nădăjdui spre nimic altceva, căci fiind și așa cu mult mai slabi decât s-ar crede, mai multă primejdie aducem învățăturii creștine prin slăbiciunea cuvântului nostru, decât adăugând mult prea puțină noastră vigoare pentru apărarea adevărului”³.

De ce a cerut Sfântul Vasile cel Mare sprijinul Sfântului Grigorie din Nazianz? Cauzele se regăsesc încă din evenimentele derulate după anul 325. După Sinodul I Ecumenic, arienii se vor separa⁴ în trei partide. O primă grupare, a arienilor, era condusă de către Aețiu și Eunomiu. În concepția acestora, Logosul nu este Dumnezeu și nici asemenea Lui. O altă grupare, condusă de către Eusebiu al Nicomidiei, învăța că Fiul este dintr-o natură asemănătoare cu Tatăl. În sfârșit, gruparea condusă de către episcopul Acaciu din Cezareea, era de părere că Fiul este într-o toată asemănător cu Tatăl, fără să explice ce se înțelege prin această asemănare.

Înainte de a prelua sarcina grea a arhieriei, Vasile ia atitudine împotriva rătăcirii ariene. Contra lui Eunomiu, care susținea că între Tatăl și Fiul nu poate să existe nicio asemănare, Sfântul Vasile va scrie o lucrare⁵, în care va arăta că Tatăl și Fiul nu se pot deosebi cu nimic după esență ci doar după Ipostasuri. Așa stând lucrurile, noi nu putem cunoaște în ce constă natura divină, mulțumindu-ne doar să-L percepem pe Dumnezeu potrivit lucrărilor Sale *ad extra*. Atunci când vorbim despre Dumnezeu va trebui să avem adâncă evlavie deoarece „până și cea mai precisă definiție e mult mai neputincioasă decât gândirea celui ce vorbește și decât curiozitatea celui ce cugetă. Aceasta pentru că, în mod firesc, cuvântul nu poate fi în stare să redea toată adâncimea ideilor. Și atunci, dacă puterea noastră de gândire e slabă, iar și mai neajutorată decât ea e puterea de exprimare a limbii, oare la ce altceva va trebui să ne așteptăm

1. *Ibidem*, col. 245 A.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, col. 245 B.

4. Pr. Prof. Dr. Vasile V. Muntean, *Istoria creștinătății de la Hristos până la reformă*, Editura Sophia, București, 2004, p. 147-149.

5. Sfântul Vasile cel Mare, *Contra lui Eunomiu*, P.G. 29, col. 497-669.

de pe urma spuselor noastre, decât la scuza că suntem prea săraci în cuvinte? Desigur, însă, că acest lucru n-ar putea constitui o pricină pentru care să ne putem opri vreodată de a mai cerceta și întreba, căci ar fi o adevărată trădare dacă nu ne-am sili să punem la îndemâna tuturor celor ce iubesc pe Dumnezeu răspunsurile teologice cele mai potrivite”¹.

Sfântul Grigorie va apăra ceea ce Sfântul Vasile susținea contra ereticilor. Pe Dumnezeu noi nu putem să-L cunoaștem după esență, ci doar după lucrările Sale în raport cu lumea și cu oamenii. Ceea ce este Dumnezeu în ființa Sa, depășește puterea omenească de înțelegere. Spre exemplu, atunci când vorbește despre Taina Dumnezeirii, Sfântul Părinte spune următoarele: „există un singur Dumnezeu, pentru că există o singură Dumnezeire și deși credem că sunt trei, persoanele din El își au referința către Unime. Căci nu este unul din cei trei mai Dumnezeu, iar altul mai puțin Dumnezeu, și nici unul un Dumnezeu mai întâi, iar altul un Dumnezeu mai pe urmă, nici nu se desparte prin voință, nici nu se împarte prin putere și nici nu există ceva acolo din cele ce sunt proprii lucrurilor care se pot împărți, ci, dacă trebuie s-o spun într-un cuvânt, Dumnezeirea este neîmpărțită între împărțiți și ca în trei sori uniți între ei o singură amestecare a luminii. Așadar, când privim către Dumnezeu și către cauza primă și către monarhie, unul este lucrul care ni se înfășitează; când însă privim către cele în care este Dumnezeirea și care își au de aici ființa, din cauza primă, mai presus de timpuri și deopotrivă slăvite, atunci trei sunt cele pe care le adorăm”². Atât Sfântul Vasile cel Mare cât și Sfântul Grigorie din Nazianz vor avea un aport deosebit în lupta contra ereziei ariene, aducând lămuriri substanțiale în scrierile lor în ceea ce privește raporturile dintre Ipostasurile Divine și notele caracteristice ale fiecăreia.

Timpul cât au stat împreună la mănăstirea înființată de Vasile se apropia de sfârșit. Tatăl Sfântului Grigorie, episcopul Grigorie, a fost acuzat de către unii călugări că a semnat la Rimini formula ariană prin care se ataca dumnezeirea Fiului. Vlăstarul episcopului din Nazianz, devenit preot în anul 361, se va întoarce lângă tatăl său pentru a-l susține împotriva celor care, îi deveniseră dușmani, urmare unor împrejurări independente de voia lui.

Pentru că autoritățile civile erau favorabile arianismului, este firesc ca tatăl lui Grigorie să fi susținut candidatura Sfântului Vasile pentru scaunul episcopal din Cezareea Capadociei. Alături de bătrânul episcop Grigorie va fi și fiul său care purta același nume. Amândoi vor sprijini politica bisericească a celui care a fost ales mitropolit al Cezareei Capadociei. În acest sens, avem o scrisoare³ din corpusul corespondenței vasiliene care mărturisește despre strădania Sfântului Vasile de a păstra mitropolia sa nedivizată. Sfântul Vasile pentru

1. Idem, *Epistola* 7, P.G. 32, col. 245 A [P.S.B., 12, p. 129-130].

2. Sfântul Grigorie din Nazianz, *Cuvântarea a V-a*, 14, traducere din limba greacă de Pr. Gh. Tilea și Nicolae Barbu în Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, Editura Herald, București, p. 166; a se vedea și traducerea din limba greacă cu introducere și note de Preot Dr. Academician Dumitru Stăniloae în *Cele cinci cuvântări teologice ale celui între Sfinți Părintelui nostru Grigorie de Nazianz*, Editura Anastasia, București, 1987, p. 103.

3. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola* 71, P.G. 32, col. 436 C-436 A.

a-și întări poziția sa în fața episcopului Antim, care îl sprijinea pe episcopul Faust al Satalelor, va chema la treapta arhieriei pe prietenul său Grigorie din Nazianz și pe fratele său Sfântul Grigorie de Nyssa. Deși aproape cu sila cei doi au fost hirotoniți – Grigorie din Nazianz pentru Sasima și fratele său pentru Nyssa – aceștia au acceptat având în vedere faptul că nu pot trăda dragostea celui care era pus într-o situație așa de dificilă prin acuzele ce i se aduceau. Pe de o parte, Ierarhul Capadocian era acuzat că deține o învățătură de credință eronată pe care o propovăduiește poporului, iar, pe de altă parte, era calomniat de cei care nu suportau să depindă de un episcop așa de tânăr.

Sfântul Vasile îi scrie următoarele Sfântului Grigorie: „vino să lucrăm împreună în lupta care ne așteaptă spre a face de rușine pe dușmanul care s-a întrarmat împotriva noastră. Chiar și numai arătându-te, le vei stăvili acestora avântul și vei împrăști pe cei care s-au legat să răstoarne liniștea împărăției, căci din darul pe care ți l-a dat Dumnezeu, le vei arăta că Tu ești conducătorul luptătorilor noștri, închizând orice gură nelegiuită care grăiește fărădelege împotriva lui Dumnezeu. Dacă acest lucru se va întâmpla, atunci faptele vor arăta cine te va urma pe drumul cel bun și cine ezită și trădează, în chip viclean, învățătura cea adevărată. Iar dacă interesele Bisericii sunt trădate, atunci puțin mă interesează să mai conving prin vorbe pe oamenii care mă prețuiesc atât cât ar putea prețui cei ce n-au învățat niciodată să se măsoare cu ei înșiși”¹.

Sfântul Grigorie a răspuns inițiativelor lui Vasile având în vedere interesul Bisericii și prețuirea sinceră pe care o manifesta față de vechiul său prieten. Va fi hirotonit episcop de Sasima. Însă nu va ocupa niciodată, de fapt, acel scaun episcopal din cauza puternicei influențe de care se bucura în acel ținut rivalul Sfântului Vasile, episcopul Antim. Sfântul Grigorie va rămâne, până ce va fi ales episcop al Constantinopolului, alături de tatăl său, episcop din Nazianz.

După moartea tatălui său, Sfântul Grigorie se retrage din Nazianz. Pleacă în Seleucia, spre măhnirea Sfântului Vasile cel Mare. Într-o scrisoare pe care i-o trimite episcopului Amfilohiu din Iconiu, îi mărturisește acestuia că printre alte motive pentru care ar dori să viziteze Nazianzul se află și acela al retragerii neașteptate a episcopului Grigorie².

În ceea ce privește raporturile dintre cei doi Sfinți Părinți celebri din perioada patristică, putem să spunem că rămân un model demn de urmat pentru toate vârstarele Bisericii. Potrivit aprecierii unui autor, în spiritualitatea creștină „Vasile este inseparabil de prietenul său puțin mai vârstnic, Grigorie din Nazianz, și de mezinul său, Grigorie de Nyssa, împreună cu care formează triada «marilor capadocieni». Dar Vasile este personalitatea dominantă, care îi influențează și îi conduce pe cei doi prieteni și colaboratori. Omenește, Grigorie din Nazianz s-a atașat de Vasile și a contat pe sprijinul și prietenia lui; teologic, l-a considerat maestrul său. A îmbrățișat cu o fervoare pasionată noua evlavie

1. *Ibidem*, II, col. 437 CD, [P.S.B., 12, p. 243].

2. *Idem*, *Epistola* 217, P.G. 32, col. 793 C.

ascetică, pentru care milita Vasile ; ar fi vrut să o facă să lucreze și în Biserică. Dar Grigorie nu are o fire de conducător și a cunoscut întotdeauna eșecul în fața realităților vulgare și dure ale vieții, pe care în gândurile sale preferă să le ignore”¹.

Sfântul Grigorie de Nyssa și Sfântul Vasile cel Mare

Sfântul Grigorie de Nyssa este fratele mai mic al Sfântului Vasile cel Mare. Amândoi, în casa părintească, s-au bucurat de o bună educație primită din partea părinților. După numeroase ezitări, Grigorie va deveni slujitor al lui Hristos.

O scrisoare a Marelui Capadocian către Sfântul Grigorie de Nyssa își are originea în dorința arzătoare a fratelui mai mic al mitropolitului de a ameliora relația dintre Vasile cel Mare și unchiul lor comun, episcopul Grigorie. De fapt, ce s-a întâmplat ? Împărțirea administrativă a Capadociei în două provincii, cu capitale diferite, una la Cezareea și alta la Tiana, a atras între ierarhii de aici pasiuni dintre cele mai grave pentru viața Bisericii. Pentru a-și întări poziția în sinodul mitropolitan în fața ierarhilor care-i erau defavorabili, Sfântul Vasile va hirotoni întru episcop pe prietenul său Grigorie Teologul și pe fratele său cunoscut sub același nume. Sfântul Grigorie de Nyssa, fire idealistă, era adânc rănit de faptul că tocmai o rudenie, mai precis episcopul Grigorie, se manifestase împotriva tânărului mitropolit. A încercat o împăcare între cei doi. Modul urmat de fratele Sfântului Vasile nu a fost, însă, pe placul Marelui Capadocian. Grigorie de Nyssa trimite ca din partea unchiului lor comun trei scrisori. Prin acestea, mitropolitul era asigurat de toată prețuirea din partea episcopului sufragane și rudenie a sa, episcopul Grigorie. S-a întâmplat ca, mai apoi, aceștia să se întâlnească și să constate că amândoi au fost atrași în această nevinovată cursă urzită de către Sfântul Grigorie de Nyssa.

Sfântul Vasile cel Mare îl sfătuiește pe fratele său ca, pe viitor, să procedeze cu mai multă diplomatie, întrucât tensiunile dintre cele două scaune mitropolitane și vremurile neprielnice nu permit greșeli de o asemenea gravitate. Cu jumătate de inimă dojenindu-și fratele, cu cealaltă iubindu-l din adâncul ființei sale, îi spune, printre altele, următoarele : „tu ar trebui să ai alte preocupări în vremurile acestea, pentru că tu ești fratele meu, care nu poate uita legăturile firești dintre noi și care nu poți vedea în mine un dușman ; într-adevăr, noi am intrat într-o viață care ne macină trupul și ne chinuie sufletul în așa măsură încât întrece puterile noastre. Și pentru că și tu ai intrat în același fel de luptă, va trebui de aici înainte să-mi stai și tu într-ajutor și să participi altfel la problemele noastre bisericești”².

-
1. Hans Freiherr von Campenhausen, *Părinți greci ai Bisericii*, traducere din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Humanitas, București, 2005, p. 151.
 2. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 58*, P.G. 32, col. 409 AB, [P.S.B., 12, p. 226].

Chiar așa stând lucrurile, Sfântul Vasile cel Mare va încerca, atât cât îi va fi cu putință, să depășească conflictul creat între el și episcopul sufragane. Nu va evita întâlnirea cu episcopii potrivnici lui și nici cu episcopul Grigorie, rudenia sa, însă aceasta trebuia să se înfăptuiască după procedura cuvenită în astfel de situații¹.

Cea mai importantă scrisoare este aceea care face referire la aspectele de credință caracteristice epocii Părinților Capadocieni. Clarificarea termenilor de care uzita credința creștină era o cerință majoră în contextul disputelor teologice din secolul al IV-lea. Cele mai multe confuzii au fost iscate de imprecizia cu care erau folosiți termenii de *ousia* sau *ipostas*². Este imperios necesar, pentru a deosebi un lucru de celălalt, chiar dacă face parte din aceeași specie, să-i fie luate în considerare și notele particulare.

Ce se înțelege prin ipostas? Prin ipostas înțelegem „nu noțiunea nedefinită a substanței, care nu găsește nici o stabilitate în urma comunității lucrului specificat, ci acea noțiune care delimitează și definește ceea ce-i comun și nehotărât într-un anume obiect determinat cu ajutorul însușirilor sale proprii”³. Se precizează că deosebirea dintre Persoane în sânul Treimii se face având în vedere notele proprii ale fiecăreia din Ele⁴. Ținând seamă de principiile enunțate nu vom confunda Persoanele Sfintei Treimi, întrucât „fiecare persoană e înțeleasă în chip diferit, datorită semnelor distinctive particulare, în așa fel încât cu ajutorul acestor însușiri, de care am amintit, se poate descoperi ceea ce separă ipostasurile între ele”⁵.

Ce se înțelege prin dumnezeire, natură sau substanță? Din capul locului, facem precizarea că deosebirea fiecărui Ipostas și identitatea naturii divine asigură armonia perfectă în Sfânta Treime. În acest sens, se menționează că „Dumnezeirea e nesfârșită, neînțeleasă, necreată, nemărginită de nimic și pentru toate atributele de același fel nu există nicio diferență între ființă cea dătătoare de viață (mă gândesc la cea a Tatălui, a Fiului și a Duhului Sfânt) ci putem considera că între ele există un fel de comuniune continuă și indivizibilă. Iar observațiile care ne ajută să înțelegem măreția uneia sau alteia dintre persoanele pe care credința le admite în Sfânta Treime, ne vor îngădui să mai observăm că nu-i nicio deosebire pentru Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt atunci când căutăm să-i vedem mărirea, fără ca să existe între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt nici un interval unde cugetul ar înainta în gol. Într-adevăr nu-i nimic care să se introducă între cele trei persoane, nici altceva care ar subzista alături de ființa dumnezeiască și care să se poată împărți în chip intim prin interpunerea vreunui element străin, nici vreun interval fără consistență care să producă o absență în armonia intimă a substanței divine și care să strice armonia prin intercalarea vidului”⁶.

1. *Ibidem*, col. 409 B.

2. *Idem*, *Epistola* 38, I, P. G., 32, col. 325 A, [P.S.B., 12, p. 177].

3. *Ibidem*, III, col. 328 B, [P.S.B., 12, p. 178].

4. *Ibidem*, col. 329 A.

5. *Ibidem*, IV, col. 332 A, [P.S.B., 12, p. 180].

6. *Ibidem*, col. 332 BC, [P.S.B., 12, p. 180- 181].

Făpturii omenești nu îi este îngăduit al cunoaște pe Dumnezeu decât prin a crede atât în unitatea cât și în diversitatea Sfintei Treimi sau, cu alte cuvinte, a simți, prin puterile spirituale egalitatea dintre Unitatea și Triada Treimică¹. Taina Dumnezeirii, pentru mintea omului, este un adânc de nepătruns. Omului îi este lăsat să perceapă doar atât cât îi poate folosi ca ajutor în vederea desăvârșirii sale. Prin urmare, prin aceste explicații putem să concluzionăm că nu putem cunoaște ceea ce este Sfânta Treime în Ea Însăși.

Ne punem întrebările firești: oare care este calea cea mai bună pentru cunoașterea lui Dumnezeu? Prin ce metodă am putea pricepe Dumnezeirea? Ne poate ajuta mai mult rațiunea decât credința? La aceste întrebări autorul epistolei răspunde în felul următor: „pentru dogmele care ne depășesc, credința e mai bună decât perceperea prin raționamente, atunci când învață atât despre ceea ce-i separat într-o persoană, cât și atunci când vorbim despre ceva unit în aceeași ființă”².

În ceea ce privește raportul dintre *ființă* și *ipostas*, reținem faptul că atunci când facem referiri de ordin comun cu privire la Sfânta Treime noi ne raportăm la substanța Dumnezeirii iar atunci când, dimpotrivă, dorim să particularizăm, în mod automat, înțelegem ipostasul sau persoana care este semnul specific a ceea ce este particular³.

Persoana divină sau Ipostasul reprezintă suma însușirilor specifice a fiecărui Ipostas din cadrul Sfintei Treimi. Ceea ce separă Ipostasurile Sfintei Treimi sunt notele specifice ale fiecăreia. Ceea ce le unește este natura Dumnezeiască. În ceea ce privește pe Dumnezeu-Tatăl, spunem că El este Nenăscut. Atunci când facem referire la Fiul lui Dumnezeu, îl înțelegem ca pe „Cel Unul-Născut”⁴.

Cu siguranță, osteneala Sfinților Părinți din părțile Capadociei de a formula cât mai precis învățătura de credință a Bisericii, rămâne cel mai însemnat merit al operei lor.

Sfântului Amfilohiu al Iconiului și Sfântul Vasile cel Mare

Amfilohiu este originar tot din Capadocia⁵ patria Sfântului Vasile cel Mare și a celorlalți celebri capadocieni: Grigorie Teologul și Grigorie de Nyssa. Se pare că era chiar vărul Sfântului Grigorie din Nazianz⁶. Posesor al unei solide

1. *Ibidem*, col. 332 C-333 A, [P.S.B., 12, 181-182].

2. *Ibidem*, V, col. 336 BC, [P.S.B., 12, p. 183].

3. *Ibidem*, col. 336 C.

4. *Ibidem*, VI, col. 337 A.

5. Vezi studiul nostru, „Sfântul Vasile cel Mare și Amfilohiu al Iconiului, în lumina epistolarului vasilian”, *Altarul Banatului*, nr. 4-6, Timișoara, 2006, p. 35-43.

6. Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine, II/1. De la Conciliul de la Niceea până la începuturile Evului Mediu*, traducere de Elena Caraboi, Doina Cernica, Emanuela Stoleriu și Dana Zămosteanu, Polirom, Iași, 2004, p.147.

culturi, după ce o vreme a avut îndeletnicirea de magistrat¹, Amfilohiu se va decide să urmeze pe fericirii bărbați care și-au dedicat viața lui Hristos.

Apropiat de Sfântul Vasile cel Mare, Amfilohiu va primi hirotonia întru episcop în provincia Pisidia cu capitala la Iconiu. Astfel, Sfântul Vasile a reușit să-și impună în această eparhie un prieten care va promova aceeași politică bisericească pe care ierarhul capadocian se străduia să o mențină în scopul binelui Bisericii.

El urmează în scaunul vlădicesc după episcopii Faustin și semiarianul Ioan. Cu acest prilej, Sfântul Vasile îi va scrie prietenului său o scrisoare², prin care îl va încuraja spre lucrarea în ogorul Domnului.

Amfilohiu va trebui să depună toată străduința ca în inima Pisidiei să triumfe dreapta învățătură a Bisericii. Vasile știa prea bine că și acolo se extindea răul rătăcirii celor care negau dumnezeirea Fiului lui Dumnezeu și a Sfântului Duh. Mai mult, unii dintre creștini trăiau într-o stare accentuată de decadență morală. Având în vedere această situație, Sfântul Vasile îl îndeamnă pe episcopul din Iconiu să vegheze neconținut ca răutatea să nu pătrundă în eparhia pe care acum el o arhipăstorește. „Dumnezeu – îi spune Vasile lui Amfilohiu, s.n. – nu te-a trimis să te iei după alții, ci ca tu să conduci pe cei ce vor să se mântuiască”³.

Toate aceste sfaturi vor trebui să fie urmate de către episcopul Iconiului, deoarece unitatea dogmatică și canonică a Bisericii era grav amenințată din toate părțile. Unitatea credinței este un garant, spune Sfântul Vasile cel Mare, „de a fi un trup și un duh, după cum am și fost aleși într-o nădejde prin chemare”⁴. Câtă supărare nu îi pricinuia ierarhului din Cezareea Capadociei situația Bisericii care acum nu se mai putea bucura de unire, existând dezbinare între toate comunitățile creștine⁵.

Neliniștea suflătească a Ierarhului Capadocian era amplificată și de starea de decadență morală și intelectuală în care se complăcea atât clerul superior cât și cel inferior. Trebuia să se intervină și în ceea ce privește selectarea viitorilor slujitori ai Bisericii. Una⁶ dintre numeroasele scrisori adresate episcopului Amfilohiu de către Sfântul Vasile cel Mare face trimitere la această problemă din viața Bisericii. Nu erau puține cazurile când, chiar în treapta arhieriei, erau promovați oameni de o slabă ținută morală și intelectuală. Pentru a nu se mai repeta asemenea situații nedorite, Vasile era de părere că examinarea și ispitirea celui care candida la treapta arhieriei trebuia să fie făcută cu cea mai mare responsabilitate. Dacă se adoptă o altă atitudine în această privință, potivit concepției vasiliene, se va ajunge să se desconsidere chiar învățătura dumnezeiască.

1. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola 150*, II, P.G. 32, col. 604 B.

2. Idem, *Epistola 161*, P.G. 32, col. 629 A.

3. *Ibidem*, II, col. 632 A, [P.S.B., 12, p. 353].

4. Idem, *Epistola 191*, P.G. 32, col. 704 A, [P. S. B., 12, p. 392-393].

5. *Ibidem*, col. 701 B.

6. Idem, *Epistola 190*, P.G. 32, col. 697 A-701 A.

Trebuie avut în vedere nu doar numărul impresionant de ierarhi sau preoți, slujitori ai Bisericii, care, dacă ar fi lipsiți de calitățile complexe pe care trebuie să le aibă un ales al lui Dumnezeu, ar aduce mari deservicii comunității creștine. Nici nevoile pastorale majore nu justifică hirotonirea în pripă a unor asemenea oameni. Toate lucrurile acestea se impun deoarece, „este mai bine să fie unul decât mulți, și pentru Biserică este mai de folos, iar pentru noi mai fără primejdie, dacă vrem să reglementăm în felul acesta tema păstoririi sufletelor”¹. Așadar, nu se cuvine ca un episcop, spune Sfântul Părinte, „să fie cinstit după scaun, ci ca scaunul să fie cinstit după el. Căci însușirea omului mare nu se măsoară după promovarea la scară ridicată, ci ține mai curând de ridicarea celor mici prin puterile proprii”².

Prilej de înălțare duhovnicească îl constituia întrevederile dintre cei doi ierarhi. Spre pildă, o mare bucurie duhovnicească pentru mitropolitul Vasile era aceea a întâlnirii cu prilejul hramurilor în cinstea pomenirii martirilor³. Pe lângă slujba ce se oficia, ierarhii se întruneau în sinod, unde se analizau problemele cu care se confrunta Biserica, punându-se un accent deosebit pe asistența socială. Pe de altă parte, Amfilohiu din Iconiu era interesat să afle poziția experimentatului episcop din Capadocia în diferitele probleme cu care se confrunta Biserica din perioada respectivă.

Atunci când lucrurile cereau o rezolvare rapidă și întâlnirea dintre cei doi nu putea să aibă loc din diferite motive, Amfilohiu, în scris, cerea lămuriri Sfântului Vasile în chestiunile care-l preocupau. Sfântul Părinte din Cezareea Capadociei laudă acest obicei de a întreba al ierarhului din Iconiu. Spre pildă, Sfântul Vasile cel Mare îi arată, printre altele, că, în ceea ce privește săvârșirea Tainei Sfântului Botez, aceasta trebuie să se facă ținând cont și de obiceiul locului. Bineînțeles, nu se poate omite practica dintotdeauna a Bisericii, adică mărturisirea credinței celei adevărate. Aceasta este condiția esențială pentru săvârșirea Tainei Botezului. Se arată că tot cel ce se desparte de Biserică devine membru al unei adunări ilegale⁴.

Prescripțiile canonice cu privire la familie sunt în centrul atenției Ierarhului Capadocian. Reținem că legătura căsătoriei este indisolubilă. Cauza pentru care cei doi ar ajunge în pragul despărțirii trebuie să fie analizată cu responsabilitate. Nu sunt trecute cu vederea normele canonice ce reglementează viața preoților și a călugărilor⁵.

Spre deosebire de un tratat, o epistolă trebuie să se completeze cu alte scrieri. În acest sens, analizând situația unui om care dorea să se căsătorească cu sora soției sale, Sfântul Vasile cel Mare, într-o epistolă a cărei copie se afla la Amfilohiu⁶, concluzionează în felul următor: „Cu toate că aveam de gând să spun mai multe, măsura la care mă obligă o epistolă mă oprește. Doresc, drept

1. *Ibidem*, col. 697 B, [P.S.B., 12, p. 390].

2. *Idem*, *Epistola* 98, II, P.G. 32, col. 497 A [P.S.B., 12, p. 277].

3. *Idem*, *Epistola* 176, P.G. 32, col. 653 BC.

4. *Idem*, *Epistola* 188, II, P.G. 32, col. 665 A.

5. *Ibidem*, XIII, col. 681 B.

6. *Idem*, *Epistola* 160, P.G. 32, col. 621 D- 628 D.

aceea, ca sfaturile mele să se dovedească mai puternice decât pofta, așa încât o nelegiuire de felul acesta să nu se încuibeze în ținuturile noastre, ci să rămână doar în ungherul de pe unde își va fi ridicat nasul”¹. Sfântul Părinte îl îndeamnă pe prietenul său să nu fie nepăsător față de turma pe care o arhipăstorește. Însă, în niciun fel, nu trebuie să se lase poruncile lui Dumnezeu să fie călcate în picioare de către cei necredincioși sau de către cei care trăiesc în mocirla propriilor păcate².

Câteva scrisori pe care Sfântul Vasile le adresează episcopului din capitala Pisidiei își au originea în întetirea atacurilor partidei ariene împotriva celor care apărau dumnezeirea Fiului și a Sfântului Duh. Din cauza că foarte mulți trecuseră de partea arienilor, tabăra ortodoxă se afla în minoritate și aveau de suferit ca urmare a rezistenței lor³. De exemplu, Grigorie de Nyssa, fratele Sfântului Vasile, va fi trimis în exil⁴. Se impunea mai mult ca oricând unirea apărătorilor dreptei credințe în lupta împotriva arienilor și pnevmatomahilor care deveniseră majoritari în aproape toate provinciile Imperiului Roman⁵. Amfilohiu de Iconiu îi va cere Ierarhului Capadocian explicații cu privire la cunoașterea pe care un om o poate avea despre Dumnezeu. De asemenea, modul în care trebuie să socotim pe Fiul și pe Sfântul Duh alături de Dumnezeu Tatăl, era o altă nedumerire a episcopului Amfilohiu.

Sfântul Vasile îi va răspunde prietenului său. Omul, prin rațiune, poate să-L cunoască pe Dumnezeu dar numai în „măsura în care îi îngăduie acest lucru puterile firii”⁶. Puterea minții de a-l cunoaște pe Dumnezeu nu își este suficientă fără ajutorul harului⁷. Sfântul Părinte arată că, „minte care se contopește cu dumnezeirea Duhului e în stare să vadă și să pătrundă în lucruri atât de mari și dumnezeiești, cum numai harul de sus și starea lor o pot îngădui”⁸. Oricât am cunoaște despre Dumnezeu ar fi insuficient pentru pretenția că am cunoscut ceea ce este Dumnezeu. Adevărul întreg nu poate să fie decât în Dumnezeu. Așa că noi nu putem să cunoaștem ființa lui Dumnezeu. Părintele Ceresc se face cunoscut nouă nu prin Ființa Sa ci prin lucrările Sale față de oameni. Marele Vasile arată că „lucrările sunt diferite, pe câtă vreme ființa e simplă, iar noi putem afirma că din lucrări Îl cunoaștem pe Dumnezeu, pe când de ființa lui nu suntem în stare să ne apropiem, pentru că lucrările Lui sunt cele care coboară spre noi, pe când ființa Lui rămâne inaccesibilă”⁹.

Pretenția unora că ar cunoaște ființa lui Dumnezeu este o absurditate. Nu în cunoașterea naturii lui Dumnezeu constă mântuirea noastră. Acest lucru ar

1. *Ibidem*, V, col. 628 CD, [P.S.B., 12, p. 351].

2. *Idem*, *Epistola* 217, P.G. 32, col. 808 C-809D.

3. *Idem*, *Epistola* 248, P.G. 32, col. 929 B.

4. *Idem*, *Epistola* 232, P.G. 32, col. 864 A.

5. *Idem*, *Epistola* 218, P.G. 32, col. 809 B.

6. *Idem*, *Epistola* 233, I, P.G. 32, col. 865 A, [P.S.B., 12, p. 480].

7. Prof. Dr. Irineu Slătineanu, „Experiența comuniunii prin cunoașterea spirituală întru dobândirea îndumnezeirii la Sfântul Vasile cel Mare”, în *Mitropolia Olteniei*, nr. 5-8, Craiova, 2005, p. 6-14.

8. Sfântul Vasile cel Mare, *op. cit.*, P.G. 32, col. 865 AB, [P.S.B., 12, p. 481].

9. *Idem*, *Epistola* 234, I, P.G. 32, col. 869 AB, [P.S.B., 12, p. 483].

fi, dealtfel, imposibil puterii umane. În momentul în care omul ar putea să deslușească ceea ce este Dumnezeu în natura Sa atunci omul ar fi un egal al lui Dumnezeu. Lucrul acesta, însă, trebuie întrutotul respins. Sfântul Părinte este de părere că omului îi este suficientă credința pentru a-L putea cunoaște pe Dumnezeu. Marele Capadocian arată că, prin credință, noi suntem convinși de existența lui Dumnezeu. Însă, niciodată nu putem spune că am putea cunoaște ceea ce este Dumnezeu în sinea Lui¹. De altfel, cunoașterea ființei dumnezeiești este înrădăcinată în simțământul că ființa lui Dumnezeu n-o putem cunoaște, dar închinarea nu stă în legătură cu cât cunoaștem din ființa lui Dumnezeu, ci cu convingerea că El există². Omul are o cunoaștere limitată și cu multe înțeleșuri³. Atunci când vorbim despre credința în Dumnezeu, remarcăm că „ceea ce premerge întâi este ideea despre existența lui Dumnezeu, iar aceasta o deducem din lucrurile create”⁴. Cunoașterea noastră limitată se împlinește prin totala credință din care purcede închinarea⁵.

Pe aceeași treaptă cu credința așezăm și evlavia. Datorită pietății, nu vom încerca să-L cunoaștem pe Cel Necunoscut mai mult decât El ni se descoperă trecând dincolo de puterea noastră de judecată⁶. Atât Fiul cât și Duhul Sfânt posedă în întregime Ființa divină, fără să existe o subordonare în sânul Treimii⁷. Există o distincție clară⁸ între noțiunea de «Ființă» și cea de «Ipostas» în Sfânta Treime. Această antinomie ne duce la concluzia că este evidentă atât Unitatea în Divinitate cât și diversitatea în unitate prin ceea ce este propriu fiecărui Ipostas din Treimea cea Una și nedespărțită.

Eunomienii făceau trimitere la unele locuri din Sfânta Scriptură unde se vorbește de „neștiința” Fiului lui Dumnezeu (Matei 24, 32-36). Atunci când sunt în discuție aceste texte scripturistice, ele trebuie raportate la natura umană a Fiului lui Dumnezeu pe care și-a luat-o la Întrupare. Neștiința Fiului nu poate fi asociată naturii divine în niciun chip. Fiul cunoaște pe Tatăl (Ioan 10, 15). Această cunoaștere se datorează faptului că Tatăl și Fiul sunt de aceeași ființă. Sfântul Vasile cel Mare menționează că temeiul cunoașterii din partea Fiului își are izvorul în Tatăl⁹. Despre Fiul lui Dumnezeu putem vorbi făcând referire și la umanitatea Sa dar, simultan, putem vorbi și într-un alt chip, „în care ni se îngăduie să ne exprimăm despre Dumnezeirea Sa, ca una care-i de aceeași ființă și de aceeași cunoaștere cu înțelepciunea și mărirea cuvenită Dumnezeirii”¹⁰.

Ereticii au atacat și Ipostasul Divin al Duhului Sfânt. Sfântul Vasile cel Mare, promite lui Amfilohiu că despre învățătura cu privire la Duhul Sfânt va

1. *Ibidem*, II, col. 869 BC.

2. *Ibidem*, col. 869 C.

3. Idem, *Epistola 235*, P.G. 32, col. 872 A- 876 A.

4. *Ibidem*, I, col. 872 B, [P.S.B., 12, p. 484].

5. *Ibidem*, col. 872 BC.

6. *Ibidem*, II, col. 872 C.

7. Idem, *Epistola 236*, P.G. 32, col. 876 B-885 A.

8. I, VI, col. 884 A.

9. *Ibidem*, II, col. 880 B.

10. *Ibidem*, col. 880 C, [P.S.B., 12, p. 489].

serie în mod amănunțit. Va onora promisiunea și, în anul 375, îi face cunoscut prietenului său că lucrarea a fost finalizată¹. De altfel, această carte îi va fi dedicată lui Amfilohiu². Tratatul care apără dumnezeirea Duhului Sfânt va deveni normativ pentru Părinții sinodali de la Constantinopol din anul 381. Sfântul Duh nu poate fi coborât în rândul creaturilor. El trebuie așezat pe aceeași treaptă cu Tatăl și cu Fiul și, prin urmare, mărturisim cu privire la Ipostasul Divin al Duhului Sfânt că credem „și într-un Duh Sfânt dumnezeiesc”³.

Asupra lui Amfilohie de Iconium, Sfântul Vasile cel Mare a avut o influență covârșitoare. Întreaga viață și activitate pastorală și teologică a episcopului din Iconiu a avut ca model „pe acelea ale marilor Capadocieni, pe ale căror urme a pășit”⁴.

Concluzii

Din cele expuse, cu Privire la Părinții Capadocieni de reținut ar fi că ei în perioada tinereții au beneficiat de o bună pregătire intelectuală la vestitele școli ale vremii. După o perioadă de permanente căutări, toată zestrea intelectuală dobândită în anii de studii, au dedicat-o interesului general al Bisericii.

Activitatea teologică a acestor titani ai epocii patristice este extrem de importantă. Ca teologi, s-au evidențiat prin osteneala depusă pentru combaterea ereziilor cu care s-a confruntat atunci Biserica, în mod special cu erezia ariană cunoscută sub mai multe forme. Meritul incontestabil al teologiei lor este acela că au explicat și adâncit învățătura de credință de până atunci a Sfinților Părinți cu privire la raporturile dintre Ipostasurile Divine și notele caracteristice ale Acestora.

Ca ierarhi ai Bisericii, au militat pentru unitatea dogmatică, cultică și canonică a Bisericii. De asemenea, au fost preocupați în permanență de starea moral-spirituală a preoților și credincioșilor pe care i-au avut în grijă. Toate aceste merite ale Părinților Capadocieni, îndreptățesc Biserica de pretutindeni să le aducă un prinos veșnic de recunoștință și aleasă cinstire.

1. Idem, *Epistola 231*, P.G. 32, col. 861 C.

2. Idem, *Despre Duhul Sfânt*, P.G. 32, col. 68-217.

3. Idem, *Epistola 236*, VI, P.G. 32, col. 884 B.

4. Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *op. cit.*, p. 148.

GABRIEL ROMAN

Părinții Capadocieni. Izvoare istoriografice pentru a doua jumătate a secolului al IV-lea

Majoritatea istoricilor Antichității târzii au analizat evenimentele celei de a doua jumătăți a secolului al IV-lea din trei puncte de vedere : politic, social sau economic. Spre nemulțumirea noastră, mărturii ale vieții religioase¹ sunt destul de reduse. Atenția cronicarilor a fost centrată mai întâi pe împărat, pe reacțiile sale și consecințele faptelor prezentate². Sursele utilizate cel mai frecvent pentru cercetarea perioadei ce ne interesează o constituie lucrările lui Ammianus Marcellinus³, Eunape de Sardes⁴, Zosima⁵, Libanius⁶, Socrates⁷, Philostorgius⁸, Sozomen⁹, Theodoret de Cyr¹⁰, Rufin¹¹, Zonaras¹², G. Cedrenos¹³.

1. H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ? IIIe-VIe siècle*, Paris, Seuil, 1977, p. 42-52, prezintă trei caracteristici ale „noii religiozități” : mai întâi reforma instituțiilor, apoi triumful ideii de Dumnezeu, adică monoteismul, sub impulsul creștinismului și, în fine, importanța crescândă acordată vieții de dincolo sau a vieții *post mortem*.
2. J. Curran, *From Jovian to Theodosius*, în : *The Cambridge Ancient History. XIII : The Last Empire, A.D. 337-425*, ed. A. Cameron, P. Garnsey, Cambridge Univ. Press, 1998, p. 92 sq.
3. Ammianus Marcellinus, *Istorie romană*, Studiu introductiv, traducere, note și indice de Prof. David Popescu, Cluj-Napoca, 1982. Vezi și G. Sabbah, *La méthode d'Ammien Marcellin. Recherche sur la construction du discours historique dans les Res Gestae*, Paris, Les Belles Lettres, 1978.
4. Eunaios de Sardes, *Fragmenta historiae*, ed. and trans. R.C. Blockley, *The fragmentary classicising historians of the later Roman Empire : Eunapius, Olympiodorus, Priscus, and Malchus*, Liverpool, vol. 2, 1983, p. 2-127; *Vitae sophistarum*, ed. C. Giangrande, Roma, 1956; ed. and English trans., W.C. Wright, *Philostratus and Eunapius : The Lives of the Sophists*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press, 1952.
5. Zosim, *Historia Nea. Histoire nouvelle*, Ed. F. Paschoud, Paris, Les Belles Lettres, 1979.
6. Libanius, *Orationes*, ed. R. Foerster, 4 vol., Leipzig, 1903-08. *Trad. engl.*, A. F. Norman, Libanius' Autobiography, Oxford, 1965.
7. Socrate Scolasticul, *Istoria bisericească*, trad. de Mitropolit Iosif Gheorghian, București, 1899.
8. Philostorge, *Historia ecclesiastica (Histoire ecclésiastique)*, éd. J. Bidez, Leipzig, 1913.
9. Sozomen, *Istoria bisericească*, trad. de mitrop. Iosif Gheorghian, București, 1897.
10. Teodoret, Episcopul Cyrului, *Scrieri II. Istoria bisericească*, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), vol. 44, trad. Pr. Vasile Sibiescu, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1995.
11. Rufin, *Historia ecclesiastica (Histoire ecclésiastique)*, éd. Th. Mommsen, Leipzig, 1908.
12. Joannes Zonaras, *Epitome Historiarum*, ed. Ludovicus Dindorfius, 1874.
13. Georgios Kedrenos, *Σομπενδιὸν ἱστοριῶν*, ed. I. Bekker, Corpus. Script. Hist Byzant., 24, Bonn, 1838-39.

Ineluctabile pentru o cercetare documentată a celei de a doua jumătăți a secolului al IV-lea sunt punctele de vedere ale sfinților capadocieni, pe care îi vom analiza în rândurile ce urmează, căci ei nu se găseau, cum suntem noi astăzi, în situația unei priviri retrospective, la peste 16 veacuri, asupra problemelor vremii. Ei au fost contemporani ai evenimentelor și au priceput, infinit mai mult decât noi, fenomenul istoric, cu toate că e posibil ca uneori să nu fi respectat cunoscutul criteriu metodologic al lui Tacitus: *Sine ira et studio*. Absența parțială a acestui criteriu se explică prin aceea că informațiile istorice pe care Părinții Capadocieni ni le furnizează se ascund între rândurile unor lucrări, cu caracter predominant dogmatic sau moral, în care toarnă toată vâlvătaia unei trăiri viforoase a creștinismului și tot uraganul stârnit de încercarea puterii seculare de a se împotrivi dreptei credințe. Sfinții capadocieni nu sunt cercetători care încearcă să reconstituie pe cale intelectuală anumite evenimente și să le aprecieze de la mari distanțe cronologice, ci ei prezintă istoria propriilor frământări sau a frământărilor creștinilor ortodocși contemporani. Ei nu sunt doar spectatori, ci și actori, care trăiesc și luptă cu încordare pentru idealul credinței și al filosofiei lor. Iată de ce capadocienii, descriind vremurile trăite de ei, relatează punctul culminant al luptei decisive dintre creștinism și păgânism sau dintre ortodoxie și erezie.

Pentru a ne asigura de competența actului cronicăresc și de imparțialitatea sa în privința celor expuse, Sf. Grigorie zice: „Ascultați discursul unui om care s-a informat foarte mult asupra unor lucruri, din evenimentele întâmplăte în fiecare zi, din istoriile vechi, din cărți și din fapte”¹. Autorul e conștient de posibilitatea de a-i fi contestată autenticitatea surselor și mai ales interpretarea unora din evenimentele relatate de el: „Poate par că-l acuz prea mult [pe Iulian] de lucruri mici și că-i terfelesc meritele lui foarte mari prin lucruri fără importanță”². Alteori sfântul e întristat de nesiguranța autenticității vreunui detaliu, mai cu seamă din cultul și mitologia păgână³.

În cazul fiecăruia din sfinții capadocieni, istoricul se împletește cu polemistul, savantul cu judecătorul nemilos, obiectivitatea cu pasiunea și severitatea. Ne propunem ca informațiile oferite de aceștia să le prezentăm cronologic, încadrându-le în limitele temporare ale domniei fiecăruia din împărații Imperiului Roman de Răsărit din a doua jumătate a secolului al IV-lea.

1. *Discursul V*, 33, P.G. XXXV, 1, col. 705, *apud* Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian. Încercare asupra discursurilor IV și V*, vol. 1, Ed. Institutului Român de Bizantinologie, București, 1938, p. 146.

2. *Discursul V*, 20, în: P.G. XXXV, 1, col. 688, *apud* I.G. Coman, *op. cit.*, p. 147.

3. Cf. *Discursul IV*, 53, în: P.G. XXXV, 1, col. 576-77.

Constantius II (357-360)

Evocarea domniei lui Iulian constituie, pentru Sf. Grigorie de Nazianz, prilejul de a-l compara pe acesta cu predecesorul său, Constantius II. În timpul domniei sale, Biserica era scindată în patru partide sau facțiuni rivale¹, care se opuneau violent una alteia : niceenii sau omousienii conduși de Atanasie al Alexandriei, adepți ai formulei Sinodului de la Niceea² – „ὁμοούσιος τῷ Πατρὶ / *consubstantialis Patri*»; anomienii conduși de Aetius și Eunomiu, episcop de Cizic, care propovăduiau un neoarianism radical³, conform căruia Hristos era subordonat și complet diferit (ἀνόμοιος) de Tatal Ceresc; omiusienii (de la ὁμοιούσιος), o factiune a compromisului, condusă de Macedonie din Constantinopol și Vasile din Ancira; omienii (de la ὁμοιος), condusi de Eudoxiu din Antiohia și Acacius din Cezareea și favorizați de împăratul Constantius II⁴ care, în 359, sub influența episcopilor Ursacius din Singidunum și Valens din Mursa, a încercat să impună formula omiană subordonaționistă în sinoadele de la Rimini, pentru occidentali și Seleucia Isauriei, pentru Orient⁵. În sinodul deschis la Constantinopol la 1 ian. 360, crezul omian a fost proclamat în mod solemn, ceea ce însemna că, de acum înainte, trebuia socotit drept credința oficială a Imperiului.

Astfel, în anul 361, la moartea lui Constantius II, omeismul devenise hristologia «Bisericii imperiale», în pofida enclavelor omiusiene din vestul Asiei Mici, și a opoziției puternice a partidei niceene, condusă de Atanasie al Alexandriei⁶.

1. H.-I. Marrou, *Biserica în antichitatea târzie 303-604*, trad. Roxana Mareș, București, Teora, 1999, p. 45-55; Adrian Husar, „Stat și Biserică în Imperiul Roman târziu: Valetianian I, Valens și criza ariană”, *Tyrageia*, s.n., vol. I [XVI], nr. 1, 2007, p. 115-120, aici p. 115; T. D. Barnes, *op. cit.*, p. 34-120, 229-232; H. Chadwick, *Orthodoxy and heresy from the death of Constantine to the eve of the first council of Ephesus*, în (Eds. Averil Cameron, P. Garnsey) *Cambridge Ancient History* 2, vol. XIII: *The Late Empire, AD 337-425*, Cambridge, 1998, p. 561-600, aici p. 575-578.
2. Privind aspectele istorice ale arianismului și dezbaterile de la Sinodul I ecumenic, vezi și pr. Ilie Negoită, „Unele aspecte ale arianismului după condamnarea lui la Niceea 325”, *Glasul Bisericii*, nr. 5-6, 1969, p. 567-571; Ion Rămureanu, „Lupta ortodoxiei contra arianismului, în *Studii teologice*, nr. 1-2, 1961, p.13-31; idem, Sinodul I ecumenic de la Niceea. Condamnarea ereziei lui Arie. Sinodul niceean”, *Studii teologice*, nr. 1-2, 1977, p. 15-60; N. Chifăr, „Răsăritul și Apusul creștin în apărarea dogmei Sfintei Treimi în secolul al IV-lea”, *Dialog teologic* (revista Institutului teologic romano-catolic), nr. 5 (Sfânta Treime – izvorul și temeiul unității creștine), Ed. Presa Bună, Iași, 2000, p. 89-106.
3. L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy. An Approach to 4th Century Trinitarian Theology*, Oxford, 2006, pp 105-132.
4. Pr. Ioan Rămureanu et al., *Istoria Bisericească Universală*, Vol. I (1-1054), București, EIBMBOR, 1987, cap. *Frământări și sinoade ariene după Sinodul I ecumenic de la Niceea*, p. 324-325.
5. D. H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflict*, Oxford, 1995, p. 11-37; H. Chadwick, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford, 2003, p. 279-294.
6. H. C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche. Beiträge zur historischen Theologie* 73, Tübingen, 1988, p. 114-157, apud A. Husar, *op. cit.*, p. 116.

Odată cunoscute aceste realități, suntem oarecum surprinși de atașamentul Sf. Grigorie față de Constantius, Sfântul Părinte capadocian considerând că un împărat eretic precum Constantius rămâne mai bine în memoria poporului decât un împărat fără Dumnezeu, ca Iulian :

„Nu mai rămânea decât să înapoiem romanilor trupul necredinciosului [Iulian n.n.], în pofida împrejurărilor morții sale. Din moment ce avem și noi un trup, cel al înaintașului său, să măsurăm și aici ceea ce-i desparte pe cei doi împărați, dacă acest lucru poate contribui la fericirea sau nefericirea defuncțiilor. Trupul celui dintâi este însoțit de laudele multimei în cortegiu, înconjurat de sfințele noastre slujbe, adică privegheat toată noaptea, cu făcliile aprinse, în cântări de psalmi : așa știm noi, creștinii, să cinstim o moarte evlavioasă. Pentru a lua parte la cortegiu s-a adunat o mulțime îndurerată. Dacă e să dăm crezare celor ce se spun, s-a răspândit pretutindeni zvonul că atunci când trupul a traversat Taurusul pentru a merge să se odihnească în orașul părintesc, care-i poartă numele, nume de vază, unii au auzit un zgomot care venea din înălțimi și se asemena cu cel făcut de un cortegiu care cântă psalmi. Se pare că erau puterile cerești, care îndeplineau această îndatorire funebă pentru a cinsti evlavia împăratului”¹.

În prima carte împotriva lui Iulian, Sfântul Grigorie scuză comportarea lui Constantius II cu privire la îndoielile sale în privința relației dintre Biserică și Stat și asociază Biserica cu imperiul :

„Niciodată n-a fost cineva cuprins de o dorință mai fierbinte decât cea pe care o nutrea el de a-i vedea pe creștini crescând și de a vedea slava lor cât și puterea lor ajungând pe cele mai înalte culmi. Nici popoarele supuse, nici buna administrare a statului, nici imensitatea averii sale, nici întinderea gloriei sale, nici faptul de a fi împăratul împăraților și de a purta acest titlu, nici toate bunurile care pentru alți oameni sunt zălogul fericirii, nimic din lumea aceasta nu-l, bucura atât de mult ca faptul de a se afla în cinste la Dumnezeu și la oameni, noi prin el și el prin noi, și ca pentru noi domnia sa să rămână nepieritoare. Printre altele, știa prea bine – căci ideile sale în acest subiect erau mai înalte, mai vrednice de un rege, decât cele întâlnite de obicei, că dezvoltarea Romei a coincis cu cea a creștinismului, că imperiul a început cu venirea lui Hristos, căci niciodată până atunci puterea nu se putuse fixa în mâinile unui singur om, și cred că acesta este principalul motiv care-l determina să ne trateze prevenitor – ceea ce a și făcut. Dacă i s-a întâmplat să ne pricinuiască vreo neplăcere, nu era din cauză că ne-ar fi disprețuit sau ar fi vrut să ne insulte, nici pentru a plăcea altora mai mult decât nouă, ci numai din dorința de a fi un singur trup și un singur duh ne-a hărțuit, pentru a nu fi despărțiți și dezbinați de schisme”².

1. Grégoire de Nazianz, *Discours* 5, 16, în : Grégoire de Nazianz, *Discours 4-5, Contre Julien*, introduction, texte critique, traduction et notes Jean Bernardi, col. „Sources Chretiennes”, no. 309, Paris, 1983, p. 323-325.
2. *Ibidem*, 4, 37, p. 137. Ase vedea Glenn F. Chesnut, „The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Teodoret and Evagrius”, *Théologie historique*, 46, Editions Beauchesne, Paris, 1977. Francis Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy : Origins and Background*, vol. 2, Washington D.C., *Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies*, 1966, p. 684. Glenn F. Chesnut, *The first Christian Histories. Eusebius, Socrates, Sozomen, Teodoret and Evagrius, Théologie historique*, 46, Editions Beauchesne, Paris, 1977.

Deși Constantius se făcea vinovat de alegerea lui Iulian, Sf. Grigorie îi consideră diametral opuși, unul bun, celălalt nelegiuit. „Mă simt îndemnat să-ți fac reproșuri, ca și cum tu ai fi aici pentru a mă auzi : dar știu că ele nu pot ajunge până la tine, tu, care ești alături de Dumnezeu, tu care ești părtaș slavei cerești și care nu ne-ai părăsit decât pentru a trece într-o altă împărăție”¹. Mai mult, Grigorie îl divinizează pe Constantius : „De ce aceasta, o, tu, care ai fost cel mai divin dintre regi și cel mai iubitor de Hristos ?”.

În Cuvântarea a IV-a, *Contra lui Iulian*, Grigorie se referă la cultul împăratului în Imperiul creștin, ceea ce constituie o documentație de mare importanță :

„Regula monarhiei – care nu știu dacă există la toate națiunile care au un regim monarhic, dar care este scrupulos respectată la romani – cere ca suveranii să primească omagiul portretelor oficiale. Nici coroanele, nici diademele, nici strălucirea purpurei, nici numărul lăncierilor, nici mulțimea supușilor nu sunt îndeajuns pentru a da consistență domniei lor. Trebuie pe lângă toate acestea ca oamenii să se prosterneze în fața lor pentru a le proslăvi măreția ; și nici măcar nu este destul să se prosterneze în fața persoanei lor, ci și în fața chipului lor sculptat sau pictat pentru ca nimic să nu lipsească din respectul datorat demnității lor. La aceste portrete, un rege adaugă o podoabă, un alt rege, altă podoabă. Unii fac să fie înfățișate orașele cele mai ilustre aducându-i daruri, altul victoriile încununându-i, alții pe cei mari ingenunchind și primind însemnele demnităților lor, alții scene de vânatoare și concursuri de tir, alții diferite scene înfățișând barbari învinși căzuți la picioarele lor sau fiind executați, pentru că lor nu le place doar realitatea a ceea ce-i face mândri. ci vor să o vadă și reprezentată”².

În toate aceste considerații, Grigorie nu vede nimic incompatibil cu creștinismul.

Iulian Apostatul (361-363)

Grație politicii religioase a lui Constantin cel Mare (306-337) și a succesorilor săi, creștinismul s-a impus definitiv în lumea greco-romană. Dar împăratul Iulian Apostatul a încercat reînvierea religiei păgâne și neutralizarea influenței creștinismului. În ciuda persecuțiilor lui împotriva creștinilor, entuziasmul său lipsit de fundament nu a mai putut să răstoarne noua realitate care se formase deja.

La Sf. Grigorie de Nazianz întâlnim două discursuri de înfierare, „Împotriva lui Iulian Apostatul”, discursurile IV și V. Informațiile pe care sfântul capadocian ni le furnizează în legătură cu domnia lui Flavius Claudius Iulianus vin în completarea istoricilor păgâni Ammian Marcellin, Libanius, Eunapius, Eutropius și Zosimus, a căror imparțialitate este îndoielnică. De altfel, atacul

1. *Ibidem*, *Discours* 4, 34, éd. cit., p.133.

2. *Ibidem*, *Discours* 4, 80, éd. cit., p. 203-205.

autorului nostru *post Iuliani mortem* răspundea apologiilor postume pentru împăratul apostat, făcute de prietenii acestuia (ex. Libanius).

Secolul al IV-lea s-a dovedit a fi teatru al luptelor decisive între creștinism și păgânism, între bătrâna cultură elenă și vigoarea începuturilor tinerei culturi creștine¹. Informațiile date de el, deși „de multe ori stropite cu focul pasiunii și al pornirii spumegânde împotriva lui Iulian”², sunt de o reală valoare pentru cunoașterea dispozitivului forțelor culturii păgâne și mai ales pentru a ne face o idee asupra psihologiei timpului.

Când Constantius l-a trimis pe Iulian de la Milano la Atena, aici l-a întâlnit pe Sophronius, viitorul prefect al Constantinopolului, pe Candidus, viitor guvernator al Capadociei, destinatarul ep. 63 a Sf. Vasile, pe Celsus, viitor guvernator al Ciliciei. Acest Celsus l-a prezentat, în 355, pe Iulian, Sfinților Vasile și Grigorie³. Așa se fac că, atunci când Sf. Grigorie de Nazianz povestește despre copilăria și educația viitorului împărat, inserează detalii interesante ale vieții de student a lui Iulian la Atena⁴. Fiind contemporan al evenimentelor relatate, prezintă aspecte ale războiului cu perșii, dar și legile nedrepte și persecuțiile odioase ale lui Iulian împotriva creștinilor. Este cazul cap. 86-93 din Discursul IV, unde se povestesc cele mai multe din persecuțiile sângeroase ordonate sau îngăduite de Iulian. Sau cap. 101-108 din același discurs, unde se prezintă legea învățământului⁵, care excludea pe creștini de la beneficiile culturii elene. Îndepărtarea creștinilor din armată⁶, din administrație, din justiție, suprimarea însemnelor creștine de pe steagurile legiunilor, închiderea de biserici, profanarea Bisericilor de la Alexandria, Heliopolis, Gaza, Arethusa și martiriul fecioarelor din această ultimă cetate⁷, pedepsirea Cezareei pentru a fi distrus templele lui Zeus, Apollo și al Fortunei⁸, legea schimbării numelui de creștini în acela de galileeni⁹, toleranța unora din magistrații păgâni¹⁰, detalii asupra înmormântării și mormântului lui Iulian la Tars¹¹. Cele două discursuri sunt un izvor prețios de documentare asupra împăratului apostat și a problemelor legate de domnia lui.

1. Ioan G. Coman, *Sf. Grigorie de Nazianz despre împăratul Iulian...*, p. 18.

2. I. G. Coman, *op. cit.*, p. 41.

3. Cf. E. Fleury, *Hellénisme et christianisme: Saint Grégoire de Nazianz et son temps*, Paris, 1930, p. 47, *apud* I. G. Coman, *op. cit.*, p. 60.

4. *Discursul* V, 23, 24, P.G. XXXV, 1, col. 692-93.

5. *Discursul* IV, 102, P.G. XXXV, 1, col. 636-637.

6. *Discursul* IV, 65, 66, P.G. XXXV, 1, col. 585, 588.

7. *Discursul* IV, 86, 87, P.G. XXXV, 1, col. 613, 616.

8. *Discursul* IV, 92, P.G. XXXV, 1, col. 625.

9. *Discursul* IV, 76, P.G. XXXV, 1, col. 601.

10. *Discursul* IV, 91, 93, P.G. XXXV, 1, col. 621, 624, 625.

11. *Discursul* V, 18, P.G. XXXV, 1, col. 688.

Iovian (363-364)

După moartea lui Iulian, a fost ales ca succesor Iovian, un ofițer din garda imperială. Faptul că acesta era un creștin practicant era îndestulător pentru Sf. Grigorie de Nazianz ca să-l prezinte în lumină: „Moștenitorul la împărăție, care urmă imediat lui Iulian, fusese remarcat în suita acestuia în tabără; vitejia ce-a arătat în toiul primejdiilor de luptă îl recomandă în chip necesar ca șef. Era un bărbat ilustru prin pietatea sa, în afară de celelalte virtuți. Frumos la înfățișare, el era cu adevărat vrednic de domnie...”¹. Deși Sf. Grigorie îl pune printre eroi, este nevoit, puțin mai departe, să recunoască incapacitatea militară notorie a acestui ofițer. E drept că Iulian lăsase moștenire o înfrângere militară abia deghizată, iar armata persană profita de situație.

Din punct de vedere religios, Iovian a abolit legile predecesorului său. Pentru a preveni o pendulare a situației religioase în altă direcție, creștinii atacându-i direct pe păgâni, s-a aplicat principiului toleranței religioase². Totuși, Iovian a luat măsuri de pedepsire a celor mai flagrante acte de violență anticreștină ale funcționarilor lui Iulian.

Valens (364-378)

Valens a venit la putere într-unul din cele mai delicate momente din istoria Bisericii, de discordie și dispute violente, generate de controversele hristologice³.

În timp ce în Occident împăratul Valentinian I a acordat o importanță aparte concordiei religioase, ca premisă a păcii sociale și, puțin înclinat să se amestece în dezbaterile teologice, s-a arătat imparțial față de controversele doctrinale din sânul Bisericii, dimpotrivă, în Orientul divizat, fratele său Valens și-a atribuit, asemenea lui Constantius II, rolul de împărat teolog⁴, iar patronajul imperial a dus la inflamarea disputelor dintre creștini. Ca și Constantius II, Valens și-a asumat arianismul nuanțat al omienilor și, pentru

-
1. *Discursul V*, 15, PG XXXV, 1, col. 681, *apud* I.G. Coman, *op. cit.*, p. 142.
 2. Despre politica lui Iovian față de practicile păgâne, vezi Grigorie de Nazianz, *Orationis* 4, 98.
 3. T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius. Theology and Politics in the Constantinian Empire*, Cambridge Mass., 1993, p. 140-151; R. Lim, *Christian Triumph and Controversy*, în: G.W. Bowersock, P. Borwn, O. Grabar (eds.) *Interpreting Late Antiquity. Essays on Postclassical World*, Cambridge Mass. & London, 2001, p. 196-218, aici p. 202-206; H. Chadwick, *East and West. The Making of a Rift in the Church from Apostolic Times until the Council of Florence*, Oxford, 2003, p. 13-19; D.S. Potter, *The Roman Empire at Bay. AD 180-395*, London, 2004, p. 443-525; L. Ayres, *op. cit.*, p. 133-166.
 4. G. Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le „césaropapisme byzantin”*, Paris, 1996, p. 141-168.

a readuce, prin constrângere, concordia și armonia în Biserică, i-a persecutat pe anomienii, omiusienii și niceenii ortodocși.

Haosul produs de criza ariană este elocvent ilustrat de schisma din Antiohia unde, la începutul domniei lui Valens, existau cinci comunități creștine rivale conduse de episcopii niceeni Paulin și Meletie, omianul Euzoios, anomeanul Teofil și episcopul vecin Apolinarie din Laodiceea¹. Despre discodia în jurul schismei antiohiene ne dă referințe și Sf. Vasile în ep. 48: „situația bisericii din Antiohia s-a mucegăit și a degerat de tot”² și 66: „Biserica Antiohiei ...-i dezbinată nu numai din pricina ereticilor, ci e măcinată și de alte grupări creștine”³, scriind lui Atanasie al Alexandriei că „rezolvarea unor probleme atât de grele cade tot în sarcina genialității Tale, liniștind poporul tulburat și alungând dihononia dezbinării dintre ei prin aducerea tuturor la dragoste frățească și prin reîntronarea disciplinei bisericești”⁴. În șase epistole adresate Sf. Atanasie (nr. 61, 66, 67, 69, 80 și 82), ca și în alte două (132 și 266) expediate succesorilor acestuia († 3 mai 373), Sf. Vasile urmărise același scop: obținerea unanimității episcopilor răsăriteni și apuseni pentru rezolvarea schismei antiohiene.

Crearea unei rivalități între un episcop omian și unul omousian într-o singură cetate nu era o noutate în Răsărit, dar prezența a doi niceeni era jenantă și ascundea un potențial pericol. Cei care urmau pe Meletie și pe Paulin erau intransigenți în pretențiile lor de legitimitate exclusivă, iar mai târziu s-au opus în stradă⁵. De aceea, nu este deloc surprinzător faptul că Valens a ales să îl expulzeze pe Meletie imediat ce a sosit la Antiohia, în 370⁶, trimitându-l acasă, la Getasa, în Armenia Mică⁷. El a permis lui Paulin și adeptilor săi să rămână la Antiohia, semn că grija sa era de a elimina discordia provocată de schismă mai mult decât de a-i elimina pe niceeni. Deși împăratul le interzisese omousienilor să se întâlnească în cetate, ei continuau să se întrunească în exteriorul ei⁸.

1. T. D. Barnes, *op. cit.*, p. 156-158.

2. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 48, în *Scrieri III*, trad. rom. T. Bodogae, EIBMBOR, București, 1988, p. 212..

3. *Ibid.*, Ep. 66, p. 236.

4. Planul Sf. Vasile ținea într-acolo ca prin mijlocirea Sf. Atanasie să se recunoască în Antiohia, ca episcop canonic, Meletie, fiind eliminat Paulin care era recunoscut de apuseni.

5. Teodoret, *op. cit.*, 5, 3, 1-16.

6. Sf. Vasile, *Epistolele* 40, 48 și 99.

7. Unde Vasile l-a întâlnit în 372, Cf. Ep. 99 către comitele Terentius, p. 278.

8. Sf. Vasile, Ep. 92, p. 267-68 descrie starea de plâns a omousienilor din Antiohia: „Alții ... atâtă popoarele și se urăsc nebunește între ei, pentru ca să-și ascundă, de fapt, sub această ură răutățile lor. Așa se și explică de ce este atât de neîmpăcată această luptă, pentru că cei ce au urzit această calamitate se tem ca nu cumva pacea generală să dea pe față nerușinările lor ascunse. Am ajuns de râsul păgânilor, cei slabi în credință șovăie, credința e îndoielnică. Ignoranța pune stăpânire pe suflete, pentru că cei ce schimonosesc credința din răutate dau a se înțelege că ei spun adevărul. Gurile celor dreți au amuțit, limba clevetitorilor nu mai cunoaște frâu, cele sfinte sunt profanate, cei mai sănătoși la cap dintre mireni fug de biserici, văzând în ele tot atâtea școli ale nelegiuirii și, în pustietăți, printre suspine și lacrimi, înalță spre ceruri inimile lor întrebătoare către Dumnezeu ...

Ne dam seama cu usurinta ca la mijlocul anilor săi de domnie, Valens i-a tratat pe niceeni cu o moderație relativă. De altfel, Biserica omousiană nu prezenta un front consolidat în Răsărit, membrii ei nefiind uniți în lupta contra arianismului, nici primind vreo susținere din partea partidei occidentale sau a împăratului din Apus.

În gestionarea crizei ariene se pot distinge trei faze¹. Inițial, în anii 364-365, Valens – sfătuit de influenții episcopi omieni Valens din Mursa, Eudoxius din Constantinopol și Euzoios din Antiohia – a susținut poziția partidei omiene, majoritară în Orient, forțând impunerea crezului omian stabilit în 360 printr-o campanie de intimidări, de destituiri de episcopi omiusieni și anomieni, de exilări.

După reprimarea revoltei lui Procopius, asistăm la o perioadă de relaxare², împăratul adoptând, în perioada 366-373, o poziție mai moderată în demersul de a încuraja – nu doar prin constrângere – unitatea religioasă a Imperiului. Cel mai relevant exemplu al conduitei mai conciliante a lui Valens în perioada de mijloc a domniei sale îl reprezintă atitudinea față de Sfântul Vasile, un ortodox neînduplecat³. Cu prilejul sărbătorii Epifaniei (6 ian. 372), marele ierarh a dat dovadă de un curaj nebănuț în fața puterii imperiale⁴. Oricum, în această perioadă, la Cezareea, ca și la Constantinopol, Alexandria sau Antiohia, Valens s-a arătat mai interesat de unitatea religioasă decât de promovarea bisericii omiene.

Când Sf. Vasile cel Mare a ajuns episcop la Cezareea (370), i s-a dat de înțeles că numai conformitatea cu doctrina omiană ar fi asigurat pacea și prosperitatea. Au rămas proverbiale modalitățile prin care s-a străduit împăratul⁵

poporul, adică femeile, copiii și bătrânii, se duc dincolo de zidurile orașului, sub cerul liber, și acolo își fac rugăciunile singuri, îndurând cu multă răbdare orice intemperii ale vremii, numai să ceară în liniște și evlavie ajutorul lui Dumnezeu ... Și partea care se pare că a mai rămas sănătoasă e dezbinată în sânul ei ... în afară de lupta deschisă, dusă de eretici, mai este una, care a izbucnit între cei ce păreau ortodocși. Și eu cred că aceasta a dus Bisericele la cel din urmă grad de istovire”.

1. Noel Lenski, *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century*, University of California, 2002, p. 243.
2. *Ibid.*, p. 104-115.
3. Socrates, *op. cit.*, 4, 26, 16-24; Theodoret, *op. cit.*, 4, 19, 1-16; H. C. Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer...*, p. 226-231; P. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley, 1994, p. 173-175.
4. Socrates, *op. cit.*, 6, 16, 7; N. Lenski, *op. cit.*, p. 253- 254.
5. Grigore de Nazianz, *Elogiul Sf. Vasile*, trad. N. Donos, Huși, 1931, cap. 44, 162-163: „A venit la noi iarăși împăratul cel care se războia împotriva lui Hristos, siluitorul credinții ... I se părea lucru nedemn și urât ca el, cel ce domnea peste atâtea popoare, după ce dobândise mare glorie ... la urmă să se lase biruit de un singur om și de o singură cetate, încât să se facă de răs, nu numai în fața patronilor ereziei, de care se lăsa condus, dar chiar și-n fața tuturor muritorilor”. Cp. 46, p. 164: „Exiluri, surghiuniri, confiscări și tot felul de curse, fățișe sau ascunse. Momeala, unde se putea, siluirea, unde nu mergea cu convingerea ... preoții erau arși cu tot cu corabie în mijlocul mării. Generalii lipsiți de pietate nu se interesau să’nvingă pe perși, să supună pe sciți sau să pună pe fugă alte seminții barbare, ci duceau război împotriva bisericii, jucau prin altare, amestecau sângele oamenilor și al victimelor cu jertfa cea fără de sânge, violau pe fecioare ... aceasta-i descrierea primelor lui crime; numai pomenirea lor stoarce și acum lacrimi multora”.

să îl compromită pe Vasile, în favoarea arianismului, trimițându-i în acest sens pe Modestus, prefectul Orientului. Ne amintim de amenințările acestuia din urmă¹, dar și de fermitatea Sf. Vasile, care era dispus să accepte confiscarea averilor sale, exilul, temnița și moartea, netemându-se de nimic din acestea. Sau de ezitarea împăratului care semnează, apoi retractează un ordin de exil². Aceste fapte ilustrează un climat tensionat, în care episcopul lucra la edificarea Bisericii Capadociei. Ele atestă și prestigiul de care se bucura Sf. Vasile³, dar pe care puterea civilă încerca să-l utilizeze în favoarea ei. Nu a înțeles, din persecuțiile creștine ale secolului al III-lea și începutul celui de-al IV-lea, că credința nu poate fi dictată de forță.

Pentru a rezuma faptele, vom scruta corespondența sfântului, deși prudența epistolară a episcopului Cezareei nu ne lasă decât să bănuim gravitatea conflictului, ale cărui peripeții corespondența păstrată le ignoră. Sf. Vasile, în mai multe rânduri, aprecia că Valens s-a dat unui război în toată regula împotriva ortodocșilor. În ep. 242, scrisă în 372, Sf. Vasile se exprimă astfel: „Suntem în al 13-lea an de când s-a dezlănțuit contra noastră războiul eretic”⁴. Retrăim, în această constatare, suferința Bisericii din Capadocia, persecutată și martirizată. S-ar fi putut crede că a revenit regimul persecuțiilor exercitate de păgâni, cu două caracteristici principale: alegerea erorii „ariene” – crezul omian de la Rimini (359) și înverșunarea împăratului de a folosi toate mijloacele spre a-și constrânge supușii să îmbrățișeze acest credo. Iar una din cauze, potrivit Sf. Grigorie de Nazianz, era că Valens fusese dispus să lucreze cu un anturaj de consilieri omieni⁵.

La scurt timp după alegerea lui Vasile la episcopat, mai precis în iarna anilor 371- 72, Valens se hotărî să împartă Capadocia în două provincii:

1. *Ibid.*, cap. 48, p. 166: „Voi sunteți demnitari și încă iluștri, nu tăgăduiesc – răspunse Vasile – dar nu sunteți vrednici de o cinste mai mare decât ceea ce se cuvine lui Dumnezeu”. În cp. 49, p. 167, la amenințarea lui Modest cu „confiscarea averilor, surghiunul, tortura și chiar moartea”, Vasile răspunde: „Apoi de confiscarea averilor n-are a se teme cel ce nu posedă nimic, afară de cazul când ai în vedere aceste cârpe de lână și câteva cărți, singura mea avere. De exil nu-mi pasă întrucât nu-s legat de o anumită localitate ... al lui Dumnezeu este tot pământul, pe care eu nu sunt decât un călător în trecere. Apoi, la ce chinuri pot fi supus eu, care aproape că n-am trup, afară de cazul când te gândești să mă dobori dintr-o singură lovitură ... Cât despre moarte, ea este pentru mine o binefacere, căci m-ar duce mai curând la Dumnezeu, prin care trăiesc și căruia-I slujesc, pentru care sunt aproape mort și de care de mult doresc să mă apropii”.
2. *Ibidem*, cap. 54.
3. Atitudinea demnă a lui Vasile a atras admirația împăratului persecutor, Cf. *Ibidem*, cap. 51, p. 168: „Împăratul a cedat și, fiind biruit de laudele aduse lui Vasile, ..., a poruncit să nu mai fie întrebuintată față de el violența, pentru că se va întâmpla ca și cu ferul, care chiar dacă-i muet în foc, tot fer rămâne, ci a schimbat amenințarea în admirație”.
4. *Ep.* 242, p. 501.
5. Grigorie de Nazianz, *op. cit.*, cp. 30, p. 150: „era umilit de cei ce-l conduceau...”. Vezi Sf. Vasile cel Mare, Epistola 129, în: PSB 12, p. 312: „Dar a venit cineva de la Curtea împărătească, făcând cunoscut că după prima campanie de prigoniri pornită de ocârmuitor [Valens], de care s-au bucurat peste măsură cei care au pornit calomniile împotriva mea...”

Capadocia I, având drept capitală Cezareea și Capadocia II, cu capitala la Tyana¹. Situația e descrisă în ep. 74: „Căci acele întruniri, cuvântări și discuții ale oamenilor celebri din agoraua noastră și tot ceea ce a făcut altă dată vestit orașul nostru, ne-au părăsit, ..., nu se mai aude azi decât un singur strigăt, acela al agenților de dări, precum și al celor biciuiți de ei. Porticele halelor redau acum și de-o parte și de alta ecoul lor lugubru, oftând parcă de tristețea vremurilor de azi. Gimnaziile închise și nopțile neiluminate nu ne îngăduie să ne mai gândim la altceva decât la frica de viață. Căci nu-i mic pericolul ca îndată după retragerea de pe străzi a dregătorilor, totul să se prăbușească, parcă ar fi un cutremur general ... unii au pornit-o la fugă, o parte din consilieri au preferat exilul pe viață decât să meargă la Podanda...”².

Acestei situații i s-a adăugat un conflict de interese între episcopul Cezareei și Antim, episcopul de Tyana, datorită limitelor administrative și eclesiastice. Potrivit Sf. Grigorie Teologul³, Antim dorea să exercite și el autoritate de mitropolit asupra teritoriului noii circumscripții, în timp ce Vasile invoca vechile împărțiri stabilite de Părinți. Perceperea veniturilor sanctuarului Sfântului Orest, care reveniseră până atunci lui Vasile, a fost ocazia unor dovezi de forță între partizanii ambilor episcopi. Pentru a se opune aranjamentelor lui Antim, episcopul Cezareei prevăzu un număr mai mare de episcopi în dioceza sa, astfel încât numi pe prietenul său Grigorie pe scaunul de la Sasima, iar pe fratele său Grigorie pe cel de la Nyssa⁴. Acestea fură consecințele religioase ale deciziei lui Valens de a scinda în două Capadocia. Deși prima intenție a lui Valens se situa pe linia reformelor inaugurate de Dioclețian – de a reduce provinciile prea întinse, multiplicându-le numărul – și nu de a contraria un campion al ortodoxiei niceene, aceasta din urmă probabil nu a fost absentă din intențiile sale.

În ce-l privește pe Sf. Vasile, Valens, neputând să-i schimbe orientarea sau să-l exileze, s-a străduit prin toate mijloacele să-i micșoreze influența și să-i îngreueze acțiunile. Astfel, după ce a împărțit Cappadocia în două provincii, a trimis în Cezareea ca nou vicar⁵, ostil Sfântului și prieten al arienilor pe care i-a și ajutat cu autoritatea lui în prigoana împotriva ortodocșilor⁶.

1. Benoit Gaïn, *L'église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330-379)*, *Orientalia Christiana Analecta*, nr. 225, Pontificium Institutum Orientale, Roma, 1985, p. 307.

2. Sf. Vasile cel Mare, *Ep.* 74, III, p. 248.

3. Grigorie Teologul, *op. cit.*, cap. 58.

4. *Ibidem*, cap. 59.

5. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 225, p. 466-467 și *epistola* 237, p. 493.

6. O descriere a acțiunilor lui Demostene, acest nou vicar, găsim în *epistola* 237, p. 493, trimisă de Sf. Vasile prietenului său Eusebiu de Samosata: „Ne-a sosit un vicar nou. Aceasta e prima și cea mai rea dintre noutăți. Omul are sentimente eretice, nu știu (dar cred că e ignorant în ale credinței și n-are nici cel mai mic interes și nici cea mai modestă pricepere în problemele noastre, căci îl văd ocupându-se zi și noapte de alte lucruri în sufletul și în trupul său), în orice caz e prietenul ereticilor, cărora le arată atâta înțelegere pe câtă ură ne arată nouă. A convocat un sinod de nelegiuți în Galatia, în mijlocul iernii, și a alungat pe Ipsis ca să pună în loc pe Ecdicios. A ordonat ca fratele meu să fie ridicat

Nu este lipsit de interes a insista pe admirația pe care o stârnea împăratului caracterul puternic al episcopului de la Cezareea. Astfel Valens veni să-l întâlnească pe Vasile în timp ce acesta celebra Sfânta Liturghie, în ziua Epifaniei: „Împăratul s-a simțit cuprins de un fel de sfială sau de frică, mintea a-nceput a-i fi învăluită ca un fel de ceață și a i se învărti pământul înaintea ochilor... Iar când a trebuit să aducă la sfânta masă darurile, pe care anume le pregătise, și nu putea, după obicei, să le trimită prin altcineva, întrucât nu era sigur dacă vor fi primite, atunci deodată i s-a trădat suferința”¹, iar apoi: „...ce frumos a vorbit Vasile împăratului și cu câtă înțelepciune, când acesta, altădată, a venit iar la biserica noastră și a pășit dincolo de catapiteasmă, pentru o întrevvedere și o convorbire, pe care de multă vreme o dorea”².

Cât privește pe episcopul Cezareei, nu putem caracteriza prin câteva calificative atitudinea față de autoritatea politică. E adevărat că ea a variat de la elogiul și flatări la muștrarea cea mai severă, neuitând să fie subtil și prudent și să reamintească exigențele indiscutabile ale Evangheliei.

După moartea lui Atanasie al Alexandriei în 373, Valens a exercitat o presiune considerabilă, forțând unificarea Bisericii în jurul crezului omian. Încăpățânarea cu care și-a urmărit scopul i-a adus lui Valens reputația de feroce persecutor al ortodoxiei niceene.

La Constantinopol, situația era mai complicată. În primăvara lui 370, arhiepiscopul cetății, Eudoxiu, a fost înlocuit cu Demofil, fost episcop de Beroea, în Tracia³. În ep. 48, Sf. Vasile zice „Cei din Constantinopol au de multă vreme ca episcop de Demofil”, probabil un arian moderat, câtă vreme același Sf. Părinte îl caracterizează: „Ceva urme de ortodoxie și de evlavie se zvonesc despre el”⁴. Despre partida niceeană din Constantinopol, nesemnificativă înainte de 381, ne vorbește Grigorie de Nazianz⁵. Au avut loc încăierări, iar când veștile despre acestea au ajuns la Valens, aflat cu armata sa în Nicomedia, a trimis trupe la Constantinopol spre a restaura pacea. În acest timp, o delegație de preoți omousieni au venit la Nicomedia pentru a pleda pentru cauza lor în fața lui Valens. Dar împăratul s-a arătat foarte supărat și i-a trimis în exil. Grupul, care număra nu mai puțin de 80 de persoane, a fost urcat la bordul unei corăbii, căreia apoi i-a dat foc în largul golfului Astacus⁶. Tragedia aceasta a pătat reputația lui Valens.

de un agent necunoscut, pe motiv că e acuzat; apoi, după ce și-a făcut de lucru un timp și cu treburi de-ale armatei, s-a întors din nou spumegând a mânie și ucidere, și a strâns, la casa sfatului, pe toți clericii Bisericii din Cezareea. A șezut apoi mai multe zile la Sebastia ca să claseze pe oameni; a chemat pe unii din senatorii cei cu care stăteam și eu în comuniune și i-a condamnat la servicii publice, în timp ce pe aderenții lui Eustație îi trata cu cele mai mari onoruri”.

1. Grigorie Teologul, *op. cit.*, cp. 52, p. 169.
2. *Ibid.*, cap. 53, p. 169-170.
3. Socrates 4.14.2; Sozomen 6, 13.1-4.
4. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 48, p. 212.
5. Grigorie de Nazianz, *De Vita Sua* II, 652 – 62, în: Grégoire de Nazianz, *Poèmes et Lettres*, choisis et traduits avec introduction et notes par Paul Gallay, Lyon-Paris, 1941.
6. Cf. Socrates, *op. cit.*, IV, 16. Incidentul a devenit un topos la Părinții Capadocieni: Grigorie de Nazianz, Disc. 25, 10 în: *Discours* 24-26, introduction, texte critique, traduction et

Totuși memoria istorică a perioadei de persecuție pe care au traversat-o niceenii a rămas vie prin scrisorile Sf. Vasile. Descriind puterea cu care se răspândea erezia, Sf. Vasile cel Mare o compara cu un incendiu sau cu o furtună: „Acum ne temem să nu se întindă și mai mult această nenorocire, cum se întinde pârjolul focului prin materia inflamabilă, care, după ce a mistuit în vecini, se aruncă și mai departe”¹. „Căci într-adevăr sunteți singurii din câți cunosc sau dintre foarte puținii care, în mijlocul unei astfel de furtuni și al unui astfel de uragan ați dus viață liniștită tocmai datorită direcției sănătoase date de acest înțelept cârmaci”². Sf. Vasile era stânca ce se împotriva vânturilor ereziei, în timpul acestei furtuni. În fața dezlănțuirii lui Valens, episcopul Cezareei și-a asumat rolul pe care-l avusese Sf. Atanasie cel Mare în timpul persecuției lui Constantius. În Răsărit, provincia Capadocia, cu centrul la Cezareea, a rămas ca o oază de Ortodoxie într-un deșert al arianismului. Valens dorea să-l constrângă pe Vasile să semneze mărturisirile ariene, de aceea în iarna 371-372 se găsea în Cezareea. Dar, după eșecul eparhului Modest, a urmat cel al împăratului însuși, în fața prestanței Sfântului Vasile, care era imposibil de înduplecat³.

În fața asaltului eretic, Biserica se găsea într-o situație critică, cum o caracterizează însuși Sf. Vasile⁴, toate provinciile fiind molipsite de erezie. În 371 / 372, Sf. Vasile scria lui Atanasie al Alexandriei: „Întreaga Biserică e dezmembrată, ... ca și cum în același spațiu ar pluti mai multe corăbii purtate și izbite de puterea vânturilor, una împotriva celeilalte, așa încât naufragiul este iminent, atât din pricini exterioare, datorită vânturilor care agită cu putere marea, cât și din tulburarea care cuprinde pe navigatorii care se întâlnesc și se ciocnesc unul de altul”⁵. Erau mai periculoși frații mincinoși, care acționau în interiorul turmei: „Eu cred că-i mai de temut războiul ce ni-l fac cei din neamul nostru, pentru că de dușmanii declarați e ușor să te păzești, în schimb suntem expuși inevitabil la tot felul de neplăceri din partea celor care trăiesc printre noi. Tocmai dintr-o astfel de pricină au pornit și relele care au dat peste voi”⁶. Sf. Grigorie Teologul ne informează despre scindarea apărută între episcopi cu

notes par Justin Mossay, avec la collaboration de Guy Lafontaine, *SC* 284, Paris, 1981; Disc. 33,4, în *Discours* 32-37, introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, *SC* 318, Paris, 1985; Disc. 42, 23; 43, 46, în: *Discours* 42-43, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Bernardi, *SC* 384, Paris, 1992; Grigorie de Nyssa, *Contra Eunomium*, I, 131, einleitet, übersetzt und kommentiert von Jürgen-André Röder, éd. Peter Lang, Frankfurt/M., Berlin etc., 1993. Pentru violențele religioase de mai târziu, vezi Grigorie de Nazianz, Epistolele 77-78, în *Lettres, tome I*, texte établi et traduit par Paul Gallay, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 99-100.

1. Sf. Vasile cel Mare, Epistola 243, în: PSB 12, p. 504.
2. Idem, Epistola 28, în *loc. cit.*, p. 166.
3. T. Bodogae, *Correspondența*, p. 268.
4. Epistola 243, în: PSB 12, p. 503: „O prigoană s-a abătut peste noi, preacinstiți frați, și dintre prigoane cea mai grea”.
5. Epistola 82, în: *loc. cit.*, p. 255.
6. Epistola 257, în: *loc. cit.*, p. 525. Vezi și B. Gain, *op. cit.*, p. 383.

prilejul alegerii Sf. Vasile ca episcop al Cezareei¹. Din scrisorile Sf. Vasile și ale Sf. Grigorie de Nazianz aflăm de asemenea despre problemele care au apărut în legătură cu succesiunea anumitor tronuri episcopale din Asia Mică în acei ani.

În contextul crizei militare din 375, provocată de deteriorarea raporturilor cu Persia și de revolta din Isauria, împăratul a recurs la forță ca la soluția ultimă, pentru a menține unitatea religioasă sub biserica omeiană. Dar agravarea acestei crize către 377, sub presiunea problemelor politico-militare cu goții², l-a determinat pe Valens să pună capăt persecuțiilor, îmbrățișând atitudini mai moderate. Arianismul împăratului era condamnat nu din motive teologice invocate de istoriografia creștini – goții sunt flagelul lui Dumnezeu –, ci din motive politice mai concrete: Fritigern, șeful got rival al lui Athanaric, îmbrățișase, din recunoștință, arianismul protectorului său Valens și trecuse la arianism o mare parte din poporul său, evanghelizat deja, în parte, de Ulfila sub Constantius. Această convertire la creștinism l-a făcut pe rivalul său Athanaric și mai ostil romanilor. Dar mai ales, comuniunea în arianism a lui Valens și Fritigern i-au inspirat împăratului o încredere imprudentă care l-a împiedicat să ia măsurile recomandate de precauție. Prefera pe goții arieni trupelor romane³. Această orbire, inseparabilă de erezie, a dus la devastarea Traciei.

Moderația împăratului în materie religioasă, spre finalul domniei, a oferit niceenilor posibilitatea de a supraviețui și de înclina, în final, balanța în favoarea ortodoxiei⁴. Așadar, în ultimul an al domniei sale, datorită agravării crizei militare, Valens a încetat persecuțiile, dându-și seama că intransigența față de niceeni ducea la destabilizarea Imperiului⁵. Din nefericire pentru reputația lui Valens, brutalele sale atacuri asupra clerului non-homeean au fost urmate, la scurt timp, de dezastrul de la Adrianopol. Destinul tragic al împăratului și sfârșitul său rușinos⁶ au fost explicate printr-o binemeritată pedeapsă divină⁷. De altfel, încă din 376, numele lui Valens devenise sinonim cu erezia și violența religioasă, iar apoi triumful ortodoxiei niceene i-a „asigurat”

1. Grigore de Nazianz, *op. cit.*, cp. 37, p. 156-157: „... a fost înălțat pe tronul episcopal. De altfel, nu fără trudă, nu fără invidia și opoziția episcopilor provinciei și a plevei orașului, care se asociase cu ei. ... (Vasile) a'ndemnat să vină la ungerea lui bărbați plini de evlavie și de râvnă sfântă din regiunile învecinate, printre care ... și pe tatăl meu, cu care s-a petrecut ceva minunat. Era reținut acasă nu numai de povara anilor, ci și slăbit de boală și aproape de a-și da ultima suflare și cu toate acestea, întărit de Duhul Sfânt, s-a încumetat să pornească la drum, ca să-l ajute cu votul său. Ca să povestim mai pe scurt, a fost pus în trăsură, ca și cum ar fi fost pus pe dric și la'ntoarcere a venit întinerit, voinic, cu privirea în sus, înviorat de hirotonia și ungerea lui Vasile”.
2. Sozomen, *op. cit.*, VI, 37, 15-16.
3. *Ibid.*, VI, 37, 25.
4. N. Lenski, *op. cit.*, p. 261.
5. *Ibidem*.
6. Ammianus Marcellinus, *op. cit.*, 31, 13, 17: *nec Valenti sepulturam, qui supremi honor est, contigisse*.
7. Rufinus, *op. cit.*, 2, 13.

împăratului o întunecată notorietate postumă, reputația de feroce persecutor al creștinilor.

Consecințele eșecului militar din 9 august 378 de la Adrianopol¹ au determinat, în mai puțin de trei ani, colapsul bisericii omiene și triumful partidei niceene în îndelungata controversă hristologică². Paradoxal, persecuțiile și haosul politico-militar provocat de dezastrul de la Adrianopol au determinat solidarizarea Bisericii, până atunci divizată, în jurul așa-numitei *Nicaena fides*. Involuntar, Valens a ajutat Biserica să devină mai întărită³.

Din păcate, Sf. Vasile, ierarhul Cezareei, murind în 379, nu a apucat să se bucure de roadele străduințelor sale pentru unitate și pace în Biserică, roade care s-au arătat în Răsărit curând după moartea lui Valens, când Grațian a promulgat un edict prin care era reiterată rechemarea tuturor celor exilați de unchiul său⁴. Apoi, sub influența persuasivului episcop Ambrozie, Grațian și-a cristalizat programul religios favorabil niceenilor, pas important spre triumful politic al acestora⁵. Și astfel, deloc surprinzător, la nici un an după dezastrul de la Adrianopol, în ianuarie 379, Gratian proclamă ca August pentru Orient – devastat de criza ariană – pe generalului niceean Flavius Theodosius, *catholicae ecclesiae propagator*, de al cărui nume este legată accederea creștinismului la statutul de religie de stat în Imperiul Roman Târziu⁶. Stabilirea credinței episcopului Damasus al Romei, în Apus, și a episcopului Petru al Alexandriei, în Răsărit, cu alte cuvinte credința Părinților de la Sinodul I Ecumenic drept criteriu pentru unitatea Bisericii statua triumful definitiv al partidei neo-ortodoxe⁷.

Teodosie (379-395)

Domnia lui Teodosie reprezintă culmea parcursului istoric început de Constantin. După afirmațiile lui Ambrozie, împăratul Teodosie „s-a ocupat mai mult de situația Bisericii decât de problemele statului și ale sale”⁸, venirea sa la conducerea Imperiului inaugurând domniile împăraților creștini autentici. Semnificative pentru atitudinea sa față de Biserică sunt celebrele edicte de la

-
1. Vezi Joe Zentner, „Adrianople : last great battle of Antiquity”, *Military History*, vol. 22, oct. 2005, p. 54-61.
 2. H.-I. Marrou, *Biserica în antichitatea târzie*, p. 58-59.
 3. R. M. Errington, *Church and State in the First Years of Theodosius I*. Chiron 27, 1997, p. 21-72.
 4. Socrates, *op. cit.*, 5, 2, 1.
 5. D. H. Williams, *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflict*, Oxford, 1995, p. 218-225.
 6. F. Millar, *A Greek Roman Empire. Power and Belief under Theodosius II*, Berkeley & Los Angeles & London, 2006, p. 130-148.
 7. H.-I. Marrou, *op. cit.*, p. 59-60.
 8. Nicolae Bănescu, *Istoria Imperiului Bizantin*, București, Anastasia, p. 206.

Tesalonic (28 februarie 380¹ și 10 ianuarie 381) și apărarea credinței niceene în cadrul sinodului II ecumenic (381, Constantinopol)². Totodată, Teodosie a schimbat și pe episcopii arieni, înlocuindu-l de exemplu pe Demofil al Constantinopolului cu Sf. Grigorie de Nazianz³. Deși termenii Edictelor erau foarte categorici, Teodosie a încercat și calea amiabilă pentru refacerea unității credinței. Este ilustrativ episodul relatat de Cassiodor în care împăratul îi propune lui Demofil să revină la credința niceeană⁴. Tentativa de împăcare a eșuat și resturile ariene s-au refugiat în afara cetății. Celelalte grupări eretice au fost condamnate prin canoanele elaborate la sinodul II.

După venirea în Constantinopol, noul arhipăstor al cetății a dus o luptă susținută împotriva anomeilor și pnevmatomahilor. Sf. Grigorie a impus, prin desăvârșirea și prestigiul cuvântului său, creștinismul mediului păgân. Ne spune de atâtea ori că la Constantinopol a reușit să refacă turma ortodoxă, spărgând rândurile ereticilor, numai datorită cuvântului său meșteșugit. Prin cele *Cinci Cuvântări Teologice*⁵, a apărât învățătura Bisericii de eunomieni și macedoneni, îndeosebi în a IV-a cuvântare, care respingea obiecțiile arienilor la dumnezeirea Fiului, și în cea de-a V-a, care apăra dumnezeirea Sfântului

1. Practic acest edict declara Ortodoxia drept credința oficială a Imperiului. Textul edictului este următorul: „Împărații Gratian, Valentinian și Teodosie către poporul orașului Constantinopol: Voim ca toate popoarele pe care le conduce cu moderație Clemența noastră, să trăiască în aceeași religie pe care o declară Sf. Apostol Petru că este religia romanilor, răspândită până acum chiar de el și pe care și episcopul Petru al Alexandriei, om de o sfințenie apostolică, declară că o urmează. Astfel că noi credem în rânduiala apostolică și în doctrina evanghelică într-o singură divinitate, a Tatălui și a Fiului și a Sfântului Duh, de egală măreție și Sfântă Treime. Celor care respectă această lege, poruncim să li se atribuie numele de creștini drept-credincioși. Iar ceilalți care, nesocotiți și smintiți, gândesc să susțină infamia dogmei eretice, trebuie să fie pedepsiți întâi cu pedeapsa divină și apoi chiar din dispoziția noastră, așa cum dispunem din hotărâre cerească. Dat la 28 februarie la Thessalonik, fiind consuli împărații Gratian pentru a cincea oară și Teodosie”, Cf. Cassiodor, *Istoria Bisericească Tripartită*, în col. PSB 75, traducere de Liana și Anca Manolache, introducere și note Pr. Prof. Dr. Ștefan Alexe, București, EIBMBOR, 1998, p. 344. Vezi și Pr. Vasile Muntean, „Edictele religioase ale lui Teodosie cel Mare”, *Mitropolia Banatului*, XXIV, nr. 4-6, 1974, p. 223-224.
2. Textul mărturisirii de credință se găsește în codicele theodosian, o colecție de legi politico-bisericești reunite în timpul domniei lui Teodosie II. Secțiunea a 16-a a codexului enunță un principiu foarte important pentru a înțelege motivele intervenției împăratului în chestiuni eclesiastice: binele Imperiului depinde de religie și de strânsa legătură între una și alta. Ambele se întrepătrundeau și fiecare din ele creștea pe cealaltă. Astfel, adevărata religie se arată funcțională în garantarea justiției și la rândul său statul este garantul religiei și al dreptății. Teodosie I relua și împlinea modelul constantinian. Împăratul este un mediator între Dumnezeu și oameni, care a primit de la Dumnezeu calitatea de a conduce pentru a face inviolabilă armonia între cele două moduri de viață, adică viața religioasă a poporului și bunăstarea lui temporară; Cf. Lucio de Giovanni, *Chiesa e stato nel Codice Theodosiano*, Saggio sul libro XVI, Napoli, Tempi Moderni Edizioni, 1980, p. 21.
3. H.-I. Marrou, *Biserica în antichitatea târzie*, p. 59.
4. Cassiodor, în: *loc. cit.*, p. 346.
5. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cele cinci Cuvântări despre Dumnezeu*, trad. Pr. Gh. Tilea și Nicolae I. Barbu, 2008.

Duh împotriva macedonenilor¹. În trei *Scrisori teologice* (101, 102, 202), el respingea și învățătura apolinaristă².

Sf. Grigorie de Nazianz s-a folosit, cu precauție, de lumea politică, pentru triumful ortodoxiei. În corespondența cu Olympios, guvernatorul Capadociei³, episcopul îl îndeamnă să ia măsuri severe împotriva ereticilor apolinarști care îndrăzniseră să hirotonească ilegal un episcop. În scrisorile 136 și 137 (între 381 și vara lui 383) destinate lui Modarius, *magister militum* în timpul lui Teodosie I, got de origine, Grigorie cere acestuia și altor doi generali, Flavius Saturninus și Victor, un ortodox, să vegheze îndeaproape asupra sinodului care urma să se întrunească în cursul anului 382, în continuarea celui din 381. Grigorie intervine din culise pentru a se putea baza pe poliție în supravegherea lucrărilor. Desigur, el nu sugerează nimic în acest sens și în general nimic precis în aceste scrisori, dar putea el oare să ignore instrumentele puterii?

Totuși, în Scrisoarea 78, scrisă curând după Paștile anului 379, episcopul imploră un magistrat roman, Theoctenos, să dea dovadă de clemență chiar și în reprimarea abuzurilor ereticilor: „Și nu te lăsa amăgit de un raționament greșit, cum că nu ar fi nici o vină în a urmări legitim în justiție sau a da pe mâna legii pe cel care nu s-a supus legilor. Există legile romane, dar există și legile noastre. Ei bine, cele dintâi sunt lipsite de măsură, crude, și merg până la vărsarea de sânge; în timp ce noi avem legi indulgente (φιλανθρωποι), bune și care nu îngăduie să ne mâniem împotriva celor vinovați”⁴.

În corespondența sa⁵, îi aflăm și mai limpede concepția despre relațiile cu puterea politică. În pofida dorinței sale de unitate și a omagiului uneori excesiv pe care-l aduce ideii imperiale (și celor care o întruchipează în chip diferit), Grigorie subliniază foarte limpede deosebirea, chiar opoziția dintre legile Bisericii și cele încă nu pe deplin încreștinate ale imperiului, deși acesta era creștin în mod oficial.

În demersurile sale de apărător zelos al Ortodoxiei a fost susținut și de compatriotul său capadocian, fratele Sf. Vasile, Grigorie de Nyssa. Un sinod ținut la Antiohia în 379 l-a însărcinat pe acesta din urmă să inspecteze Bisericiile din Pont⁶. El este scriitorul cel mai prolific al epocii sale în lupta doctrinară împotriva ereziei. Străduindu-se să respingă erorile fiecărei secte, Sf. Grigorie

1. P. Gallay, *Les discours théologiques*, Lyon et Paris, 1942.

2. Grégoire de Nazianz, *Lettres Théologiques*. introduction, texte critique, traduction et notes par Paul Gallay, SC 208, Paris, 1974.

3. Aceasta cuprinde 13 scrisori: 104, 105, 106, 125, 126, 131, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 154.

4. Grégoire de Nazianz, *Lettres, tome I*, texte établi et traduit par Paul Gallay, Paris, Les Belles Lettres, 1964, Lettre LXXXVIII, 6, p. 99.

5. Corespondența Sf. Grigorie de Nazianz prezintă un mare interes istoric. Vezi: M. Guinet, *Les procédés épistolaires de Saint Grégoire de Nazianz comparés à ceux de ses contemporains*, thèse complémentaire, Paris, 1911; P. Gallay, *Langue et style de Saint Grégoire de Nazianze en sa correspondance*, Paris, Monnier, 1933; M. Hauser-Meury, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn, 1960.

6. Cf. P.G. XLVI, col. 973. Vezi și Grigore de Nyssa, *Viața Sfintei Macrina*, traducere din limba greacă de Ioan Pătrulescu, note, postfață și bibliografie de Cristian Bădiliță, București, Ed. Anastasia, 2004.

spera să-i readucă pe eretici la Biserică prin „desfășurarea logică a argumentației”¹.

Interesantă pentru sfârșitul secolului al IV-lea și plină de umor este descrierea pe care acesta a lăsat-o cu privire la agitația provocată de dezbaterile teologice: „Întreg orașul, străduțe, piețe, locuri publice, este ticsit de lume, întâlnești croitori, zarafi, băcani. Te interesezi de o monedă, ți se răspunde printr-o dizertație despre γενητός și ἀγεννητός; vrei să afli prețul pâinii, ți se spune că Tatăl este cel mai mare, iar Fiul Îi este supus; spui că vrei să faci o baie, ți se răspunde că Fiul a apărut din nimic!”².

În tratatele precum *Adversus Eunomium*³, *Adversus apollinaristas ad Theophilum episcopum Alexandrinum*, *Antirrheticus adversus Apollinarem* și *Sermo de Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos Macedonianos*, Sf. Grigorie de Nyssa descâlcește subtilitățile învățăturilor eretice, respingându-le pe baza argumentelor scripturistice, istorice și raționale și opunându-le tradiția. Cea mai importantă dintre scrierile sale dogmatice este lunga sa *Cateheză* (a. 385), în care „expune admirabil principalele dogme, pe care le apără împotriva păgânilor, iudeilor și ereticilor, și caută să întemeieze complexul ansamblu al învățăturii creștine pe o bază metafizică și nu numai pe autoritatea Scripturii”⁴.

Într-o scrisoare canonică, adresată lui Letoius, episcop de Melitene, el consideră erezia drept un păcat care vine din coruperea rațiunii⁵ și, prin urmare, stabilește o penitență mai aspră pentru ispășire: „Deci acela care după ce și-a renegat credința în Hristos, îmbrățișează de bună voie erorile iudaismului, ale idolatriei, ale maniheismului sau ale altui cult nelegiuit, dacă apoi se pocăiește, va fi obligat să facă penitență toată viața. Nu va fi niciodată primit să se roage împreună cu poporul, ci se va putea ruga în particular. Nu va primi împărțășania decât la moarte”⁶.

În principiu, Sfântul Grigorie de Nyssa este de o asprime excepțională față de eretici, admitând că stă în puțința slujitorilor Bisericii să scurteze perioada de penitență⁷.

De pe poziția de arhiepiscop al capitalei, Grigorie de Nazianz nu ezită să atragă atenția suveranilor de responsabilitatea misiunii lor. Când Teodosie intră în Constantinopol, marți 24 noiembrie 380, ierarhul cuvântă astfel: „Împăraților, respectați-vă purpura – căci cuvântul vostru va arăta legile chiar

1. *Discours catéchétique*, avant propos, 3.

2. *Oratio de Deitate Filii et Spiriti Sancti*, P.G. XLVI, col. 557B.

3. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium libri*, pars prior (libri I et II vulgo I et XIII); pars altera (liber III vulgo III-XII); refutatio confessionis Eunomii (vulgo li. II), Leyde, 1960; Idem, *Contra Eunomium*, I, 1-146, einleitet, übersetzt und kommentiert von Jürgen-André Röder, éd. Peter Lang, Frankfurt/M., Berlin etc., 1993. A se vedea și Bernard Pottier, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse. Etude systématique du „Contre Eunome” avec la traduction inédite des extraits d'Eunome*. Préface de Mariette Canevet, *Culture et vérité*, Paris, 1994; Mariette Canevet, *Préface*, la Bernard Pottier, *op. cit.*, p. 6.

4. *Oratio catechetica magna*, P.G. XLV.

5. *Lettre canonique*: canon 1.

6. *Ibidem*, P.G. XLV, col.225.

7. *Lettre canonique*: canon 5.

și legiuitorilor. Cunoașteți înalta misiune care v-a fost încredințată și cât de mare este taina care vă privește: întreaga lume este în mâinile voastre, o diademă neînsemnată și o bucată de stofă o stăpânesc. Cele de sus sunt numai ale lui Dumnezeu, cele de jos sunt și ale voastre. Fiți dumnezei pentru supușii voștri, pentru a folosi o expresie cam îndrăzneată. Inima regilor este în mâna lui Dumnezeu, cum ne învață Scriptura și cum credem noi. Aici să se afle puterea voastră, nu în aur nici în oștiri”¹.

Și continuă, adresându-se celorlalți demnitari ai imperiului: „Voi, care sunteți din palat și stați în jurul tronului, nu vă inflăcărați peste măsură de puterea voastră și nu faceți planuri veșnice pentru ceea ce nu este veșnic. Rămâneți credincioși împăratului, dar mai înainte de toate lui Dumnezeu, și din cauza lui celor care au încredere în voi și de care sunteți legați. Voi, care sunteți mândri de originea voastră, înnobilați-vă moravurile sau vă voi spune un cuvânt care nu vă va fi pe plac, desigur, dar care va fi nobil: tagma voastră ar fi cea mai nobilă dacă însemnele voastre nu ar purta nume lipsite de noblețe”².

Poemele Sfântului Grigorie pot completa imaginea. După ce l-a lăudat pe împărat pentru politica sa religioasă și refuzul său de a folosi forța pentru a-i aduce pe arieni la dreapta credință, Grigorie ne arată cum a înapoiat Teodosie biserica Sfinților Apostoli:

„În această situație, suveranul s-a întors pe neașteptate din Macedonia, după ce a stăvilat cohortele barbare... Nu era om rău și dorea păstrarea credinței în rândul oamenilor simpli, era cu desăvârșire supus Sfintei Treimi, acest nume scump tuturor acelor care au temeiuri solide. La sosire, a fost bucuros să ne vadă, cum am fost și noi la rândul nostru. Cât despre cinstirea pe care mi-a arătat-o la prima întrevvedere, cuvintele pe care mi le-a adresat și cele pe care le-a ascultat cu atâta bunăvoință, ce rost ar avea să le mai pomenesc?... La sfârșit, mi-a spus: „Dumnezeu, prin mijlocirea noastră, îți dăruiește acest templu, ție și lucrărilor tale”³.

Și mai semnificativă este opinia sa cu privire la abdicarea sa din scaunul constantinopolitan. Sfântul episcop acceptă intervenția imperială în interesul ortodoxiei și pentru pacea Bisericii. „După aceste evenimente, care a fost atitudinea mea față de puterea imperială? Plecat-am oare capul cu smerenie? M-am înclinat, am sărutat cumva mâna principelui? Rostit-am vreun cuvânt de implorare? Mi-am chemat oare prietenii să intervină pentru mine, căutând oamenii influenți care mă îndrăgeau cel mai mult? Revărsat-am oare ploaie de aur, acest stăpân atotputernic, în dorința de a nu pierde asemenea scaun? Eu am alergat, așa cum eram, în fața purpurei împărătești și am spus în fața

1. Idem, *Discours* 36, 11, în Grégoire de Nazianz, *Discours 32-37*, introduction, texte critique et notes par Claudio Moreschini, traduction par Paul Gallay, SC, 318, Paris, 1985, p.265 și Claudio Moreschini, *Introduction...*, SC, 318, p. 40-41.

2. Grégoire de Nazianz, *Discours* 36, 11, *ed. cit.*, p. 267.

3. Idem, *Poèmes*, vs. I, p.278 *sq.*, în: Grégoire de Nazianz, *Poèmes et Lettres*, choisis et traduits avec introduction et notes par Paul Gallay, Lyon-Paris, 1941, p.83-84; vezi și P.G. 37, col. 1117.

numeroșilor martori care urmăreau scena: „Milostive împărate, vin să cer o favoare atotputerniciei tale... Am ostenit să tot fiu urât de toți, chiar și de prietenii mei, pentru că nu pot privi decât către Dumnezeu. Roagă-i să se unească prietenește, să arunce armele măcar pentru a fi plăcuți... Tu știi, de altfel, că am fost urcat pe acest scaun în ciuda voinței mele”. Suveranul a aplaudat public aceste cuvinte, ceilalți au aplaudat și ei și am obținut hatârul cerut”¹.

Grigorie de Nazianz nu a fost un șef în înțelesul exact al cuvântului. El nu a avut niciodată, în conducerea oamenilor, energia, disciplina și prezența de spirit a prietenului său Vasile. De altfel, evenimentele secolului său se succedau cu o iuțea și o violență care-l stupefiau și-l copleșeau. El subliniază cu multă mâhnire, în versurile sale, nemărginita răutate a multora din oamenii Bisericii pe care îi compară cu fiarele cele mai turbate și insectele otrăvitoare. Bunătatea și finețea sa nativă se găseau dezarmate în fața mașinațiilor, ticăloșiilor acelor *kakoi* de care avea sa fie urmărit până și în locul său de retragere, la Arianz².

În spatele acestei suferințe intuim, fără multă greutate, o parte din experiența personală a Sf. Grigorie³. Prietenii falși l-au făcut să sufere, mai cu seamă în timpul șederii sale la Constantinopol⁴. Deși aceste accente de durere au fost provocate de evenimente precise, sfântul face doar considerațiuni generale, filosofice, asupra vieții și dă expresie pesimismului său, un teribil rechizitoriu al iluziilor și deșertăciunilor omeniești⁵.

Chiar monahii⁶ și săracii s-au coalizat împotriva lui. În noaptea de Paști 379, în timp ce Grigorie boteza credincioșii, mulțimea năvălește în modesta capelă a Anastasiei și aruncă cu pietre în noul episcop. Grigorie scrie în

1. Grégoire de Nazianz, *Poèmes*, vs. I, p.871 sq., trad. cit., p. 113-114.

2. Vezi niște invective la adresa lumii: „Lume prietenă, dar nu chiar cu totul prietenă, / De ce ca o roată tu mă învârtiești cu putere, / Smucindu-mă când înainte, când înapoi, / Ca pe-o mică furnică și mă faci să suspin / De dureroasa smucire?” (*Despre fragilitatea naturii omeniești*, vv.1-3, PG 38, 3, col. 753-754).

În altă poezie scrie: „Suferința este durere; dar dacă ea vine / De la prieteni, este cu mult mai amară. / Dacă ei își dau lovituri pe la spate, / Aceasta este greu de răbdare. / Dacă suferința vine și de la ai tăi credincioși, / Îndur-o! Dar dacă ea vine de la cei ce slujesc lui Dumnezeu, încotro să te îndrepti? / Cum să scapi de Lovitura durerii?” (*Despre falșii prieteni*, vv. 1-5, PG 38, 3, col. 789).

3. Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa*, Deisis, Sibiu, 2002.

4. Din pricina credulității de care a dat dovadă în tentativa uzurpatoare a lui Maxim Cinicul, momentul său de glorie nu a durat prea mult. A fost ușor de înlăturat, pentru că adversarii săi au descoperit în scurt timp faptul că, acceptând să devină arhiereu la Constantinopol, Grigorie încălcase canonul 6 de la Niceea, care interzicea transferul episcopilor. Grigorie nu a făcut față presiunilor la care era supus din partea facțiunilor și a părăsit Capitala.

5. I. G. Coman, *Geniul Sf. Grigorie din Nazianz*, București, 1937, p. 42. Ideea suferinței îl obsedează în așa măsură, încât poetul își dorește moartea: „Puterile m-au părăsit și doresc sfârșitul durerilor mele. / Sunt sătul de toate cele prezente, / De bogăție, de sărăcie, de lucruri plăcute și de neplăcute, / De glorie, de necinste, de dușmani și de prieteni; / Doresc acum să gust din lucruri ce nu sunt prezente”. (*Dorința morții*, vv. 5-9, PG 38, 3, col. 1300.)

6. În conflictul tipic, monahii sunt aliații episcopului Alexandriei împotriva celui al Constantinopolului, fără a se putea stabili alte legături între ei înafară de o alianță tactică.

legătură cu aceasta unui preot Teodor, din clerul său, că incidentul l-a tulburat profund și că vrea să-i dea pe mâna justiției pe agresori: „Aflu că înduri cu greu jignirile pe care ni le-au adus monahii și săracii”, și confirmă mai departe: „(Cu acest prilej) fecioarele și-au uitat pudoarea, monahii demnitatea, săracii nefericirea”¹.

Înălții funcționari și oameni de stat ocupă un loc de seamă între corespondenții episcopului nostru². Sf. Grigorie scrie guvernatorilor de provincii, rugându-i să vegheze asupra dreptății și cinstei în misiunea lor. Corespondența lui Grigorie cu Olympios, guvernatorul Capadociei, ilustrează unul dintre aspectele funcției episcopale: episcopul este apărătorul firesc al tuturor celor care se află sub jurisdicția sa și, în această calitate, intervine deseori pe lângă autoritățile statului atât în favoarea unor indivizi cât și a unor colectivități³.

Guvernatorului celei de-a doua Capadocii, Asterios, devenit guvernator după divizarea Capadociei la sfârșitul anului 382, îi sunt adresate scrisorile CXLVII, CXLVIII, CL, CLV, CLVI. Grigorie îl îmbărbătează: „Întinde mâna celor zdrobiți, pentru ca și Dumnezeu să ți-o întindă pe a Sa, de care ai nevoie ca om. Folosește-te de relațiile tale de prietenie, de întreaga ta prudență cu ajutorul lui Dumnezeu pentru cauza noastră”⁴. Iar când Asterios își părăsește postul de guvernator al Capadociei, Grigorie îi trimite o scrisoare arătându-i întreaga sa considerație: „Am primit de la tine cinste și mărire, prin prezența ta la putere, am fost copleșiți de binefacerea tale, pe care nu le-am uitat și nu le vom uita, mai curând ne-am uita pe noi înșine!”⁵. Ceea ce caracterizează relațiile dintre Biserică și Stat în viziunea Sfântului Grigorie de Nazianz este simfonia.

Aceiași păreri îi este tributar și Grigorie de Nyssa, care compară adeseori cele două împărății, cea de sus și cea de aici⁶. Supunerea omului la propriile sale vicii reprezintă pentru Grigorie manifestarea tiraniei uzurpării puterii imperiale⁷. Această convingere monarhică i-o datorează lui Filon din Alexandria, pe care îl urmărește cu interes pentru personajul lui Moise⁸.

1. Grégoire de Nazianz, *Epist.* 77, 1, éd. Gailly, I, p. 95; Gilbert Dagron, *Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine*, p. 262.

2. Jean Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze. Le Théologien et son temps (330-390)*, Paris, 1995, p. 250-256.

3. *Ibidem*, p. 250.

4. Grégoire de Nazianz, *Lettres*, CXLVIII, 4-5, în: Grégoire de Nazianz, *Lettres*, t.II texte établi et traduit par Paul Gailly, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 40.

5. *Ibidem*, CLV, 3, éd. cit., p. 47.

6. Grigorie de Nyssa, *De oratione Dominica*, Or. III, PG 44, col. 45. A se vedea F. Dvornik, *op. cit.*, p.690.

7. Idem, *De oratione Dominica*, loc.cit., et *Adversus Macedonia* 17, P.G. 45, col. 1321.

8. Idem, *In psalmos*, 7, în P.G. 44, col. 457C; *In laudem fratris Basilii*, în P.G. 46, col. 808 D.



Privind retrospectiv, Sf. Vasile era un adevărat lider, un deschizător de drumuri, un bun organizator, un expert într-ale politicilor ecleziastice – pe scurt, era un om la care urmașii vor privi cu gratitudine pentru multiplele sale contribuții la viața Bisericii. El a refăcut unitatea afectată de erezii a Bisericii și a sprijinit decisiv adoptarea Crezului de la Niceea. Prin studierea corespondenței episcopului Cezareei, am surprins aspecte ale politicii religioase din Imperiul Roman de Răsărit în timpul păstoririi acestuia, perioadă ce se suprapune domniei împăratului arian Valens. Deși predominant sunt surprinse relațiile Bisericilor locale între ele, înțelegem că episcopul Cezareei nu avea în vedere decât coalizarea victimelor, pentru a face front comun în încercarea de a se opune infiltrării arianismului. Aceste relații erau expresia colegialității episcopale, mărturia unei coresponsabilități pastorale a Bisericilor, înrădăcinată în comuniunea liturgică. De cele mai multe ori, epistolele vasilene sunt ilustrarea exercitării unei eclesiologii a comuniunii, de unde și frumusețea lor, ca și interesul cercetătorilor pentru studierea lor aprofundată.

Această unitate eclesială, închisă și apărută, și a cărei extensie era dorită cu ardoare, era preocuparea majoră a Sf. Vasile. Unitatea și pacea, amenințate de dificultățile de comunicație și insecuritatea generală, de luptele doctrinale și erezia încurajată de aparatul administrative al Imperiului, se doreau a fi refăcute și păstrate de către episcopul Cezareei. Geniul său de organizator a stabilit o rețea de horepiscopi dependenți de el și de comunități monahale, vetre ale vieții duhovnicești și liturgice, revitalizând actul liturgic, într-o vreme în care cărțile sau tiparul nu puteau completa formarea spirituală a credincioșilor săi. Acestora se adaugă intransigența doctrinală și rigorismul, toate preocupările fiind modalități de a para erezia, ale cărei ravagii se făceau simțite din plin în Capadocia.

Zelul său pentru apărarea ortodoxiei nu l-a orbit să vadă partea bună a oponentilor săi. De dragul păcii și a posibilității de a se face folositor altora, a acționat cu multă diplomatie și tact pastoral, fără însă a prejudicia terminologia ortodoxă sau a sacrifica adevărul.

Sf. Vasile nu ar fi suportat să asiste la avansul eretic în eparhia pentru care s-a dedicat trup și suflet. Înțelegem câtă durere a resimțit în tot acest timp în care s-a străduit să combată flagelul ereziei, situația nepermițându-i să se preocupe de o pastorație pe termen lung – avem în vedere încreștinarea păgânilor din provincie – și deturnându-l de la sarcinile sale principale.

Spre deosebire de el, Grigorie era mai degrabă un introvertit, un poet, un om de litere. Dintre cei trei Părinți Capadocieni, Grigorie de Nazianz a fost cel mai autobiografic, astfel încât, parcurgând cu atenție epistolele și poemele sale, putem descoperi multe amănunte despre mediile prin care s-a perindat.

John Henry Newman¹ îl caracterizează astfel: „Grigorie nu se simțea atras în nici un fel de viața publică; nu îi plăceau administrația bisericească, publicitatea,

1. John Henry Newman, *Historical Sketches*, vol. 2: *The Church of the Fathers*, cap. IV: *Rise and Fall of Gregory*, Revised October, 2002.

evita orice fel de situație tensionată, conflictuală, își cunoștea bine scăderile, se temea că nu va putea îndeplini obligațiile funcției, că va cădea în deznădejde”. Însă, în ciuda deosebirilor de temperament dintre cei doi, unde ar fi ajuns, oare, Grigorie fără sprijinul bunului său prieten? În scurtul răstimp cât a ocupat o funcție de influență publică reală, Grigorie nu s-a dovedit a fi un iconom sau un politician de succes. „Este evident că blândul și smeritul cu inima Grigorie nu-și afla locul în postura de întâistătător al Bisericii din Constantinopol, ai cărei pământești slujitori nu s-au priceput să-l prețuiască după cuviință, chiar dacă l-au primit cu mult entuziasm.”

În ciuda inaptitudinilor sale administrative și a tradiționalismului său teologic și spiritual, Grigorie rămâne o personalitate fermecătoare și cu totul ieșită din comun. Aceasta rezultă, pe de o parte, din tensiunea sa interioară evidentă între dragostea pe care o nutrea pentru viața de reclusiune și o anumită nostalgie după poziții de prim rang, cu totul nepotrivite pentru sensibilitatea sa lăuntrică, însă pe care și le-a dorit totuși. Cu siguranță că, dacă ar fi stăruit constant într-o viață solitară, ar fi avut mult mai puțin de suferit, dar, în același timp, ar fi fost un personaj mult mai puțin interesant. Pe de altă parte, farmecul său se lasă remarcat și dintr-o frază memorabilă, care rezumă în chip minunat poziția sa teologică, o călăuză pentru generațiile viitoare. În Epist. 80, destinată lui Eudoxiu sau lui Philagrie și alcătuită între anii 380-382, Grigorie scrie: „Mă întrebați cum îmi mai merg treburile. Mizerabil. Mi-am pierdut doi frați: unul duhovnicesc, pe Vasile, și unul trupesc, pe Cezar. Aș putea să plâng și eu, așa ca David: „Tatăl meu și mama mea m-au părăsit” (Ps. 26, 16). Trupul nu mă mai ascultă, pentru că mulțimea anilor m-a cotropit. Grijile și treburile de tot felul îmi ocupă tot timpul, la fel fac și prietenii mincinoși, ca să nu mai vorbesc despre starea Bisericii, lăsată ca o turmă fără de păstor. Binele nu mai este, răul se lucrează pe față; suntem ca niște corăbieri pe mare în noapte, lipsiți de orice fel de lumină; iar Hristos doarme. Oare ce va trebui să mai îndur? Nu este decât o singură cale de a scăpa de rău: moartea; dar până și aceasta mă înspăimântă”.

Acești doi corifei ai teologiei patristice a secolului de aur al Bisericii, Sf. Vasile – născut pentru conducerea oamenilor și pentru lupta, prompt și precis în hotărârile sale, căruia nu-i păsa de dificultăți și de judecățile spectatorilor – cât și Grigorie – atins de o delicatețe un pic bolnăvicioasă, sensibil la cea mai mică aprobare sau blam, foarte fin observator al obstacolelor, amestecând în râvna pentru credință și o grijă un pic excesivă față de propria demnitate – ne-au lăsat moștenire informații prețioase privind aspecte ale vieții politice și religioase din Imperiul Roman de Răsărit, în a doua jumătate a secolului al IV-lea. La peste șaisprezece secole de la moartea lor, în ciuda zbuciumului în care a fost antrenată Biserica creștină, lucrările lor rămân ca izvoare dintre cele mai autentice și mai reprezentative ale Răsăritului creștin.

NECULAI DORNEANU

Cunoaștere și libertate sau despre o posibilă pastorație de sine în gândirea Sf. Grigorie de Nyssa

Preliminarii

„Dacă ne-am da seama ce se ascunde sub numele de creștin atunci am avea un mare spor, în viața duhovnicească, silindu-ne să facem cu adevărat din el ceea ce numim, adică o strădanie spre progres și desăvârșire”¹.

Sf. Grigorie de Nyssa este unul dintre Sfinții Părinți ai Bisericii din primele secole creștine care s-a remarcat în mod special în gândirea patristică și filosofică creștină, dar mai ales în cugetarea mistică a Bisericii. Când spunem „în special” ne gândim că personalitatea sa nu a fost atât de vădit receptată în timpul vieții, cât mai ales după trecerea sa la Domnul, cu oarecare întârziere, dar cu multă putere și decisiv. Așa se face că abia în secolul al VIII-lea, la Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea, Sfinții Părinți sinodali aveau să-i aducă un omagiu duhovnicesc greu de egalat, numindu-l pe Sfântul Grigorie de Nyssa „părinte al Părinților”², ca recunoaștere a ortodoxiei învățăturii sale și ca răspuns la efortul său de a „converti”, în folosul misiunii Bisericii, gândirea profană. Același parcurs l-a avut oarecum și opera sa, care a circulat în timpul vieții celui care a scris-o, a fost cunoscută și recunoscută de-a lungul timpului și de teologi și de gânditorii profani, dar a așteptat până a căpăta caracter universal.

Secolul XX, în întregimea sa, a însemnat o perioadă în care opera și personalitatea duhovnicească și intelectuală a Sf. Grigorie de Nyssa, a fost din plin studiată și apreciată. Recunoașterea nu a venit de acolo de unde se întâmplase deja, anume Biserica Ortodoxă și tradiția și gândirea răsăriteană, unde locul Sfântului Grigorie a fost de la început consacrat, ci mai ales din mediile

-
1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre înțelesul numelui de creștin*, în *Scrieri II*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1998, p. 437.
 2. Vezi Mansi, *Sacrorum Conciliorum et amplissima*, vol. XIII, col. 293.

academice și teologice apusene¹, care nu aveau și nici nu au o datorie ecleziastică în acest sens, mai ales pentru că doctrinele apusene de mai târziu nu și-a aflat nici un loc în operele sale.

Această abordare, mai ales din partea contemporanilor, s-a datorat faptului că Sf. Grigorie, Episcopul Nyssei Capadociei, era în mod evident surclasat de sfântul său frate Vasile, a cărui activitate și operă erau, firesc, mai cunoscute atunci și apreciate. Realitatea de atunci, când Sf. Vasile cel Mare ocupa, pe bună dreptate, centrul atenției nu trebuie să o influențeze pe cea de acum, când și Biserica și mediul academic acordă fiecăruia dintre cei doi frați aprecierea care i se cuvine. Sfântul Arhiepiscop al Capadociei rămâne omul duhovnicesc care a sintetizat Sfânta Liturghie care-i poartă numele, cel care a contribuit la definirea dogmei Sfintei Treimi, a dat rânduiei monahale valabile și astăzi, este autorul unor omilii care au oferit dimensiuni pastorale universale acceptabile și cel care, nu în ultimul rând, a dat pildă filantropică și misionară urmată cu râvnă și acum.

Pe de altă parte, fratele său, Sf. Grigorie de Nyssa, nu l-a dezamăgit, rămânând în posteritatea spiritualității ortodoxe ca întemeietor al misticii creștine și apărător veșnic al Ortodoxiei credinței. Desigur, personalitatea și opera sa pot fi înțelese prin prisma personalității pastorale, misionare și filosofice a Sf. Vasile cel Mare², dar este o greșeală, care nu trebuie să se întâmple, să fie supusă acesteia. Sf. Grigorie are o personalitate, o trăire creștină și o gândire mistică, proprie, care-l fac unic în istorie și-l impun în mod distinct între Părinții Bisericii dar și în rândul filosofilor autentici.

Dacă preocupările laice și gândirea profană, ca retor, au fost la început prima opțiune, Sf. Grigorie nu va ezita mai târziu, mai ales la insistențele fratelui său Vasile, să se angajeze cu întreaga sa pricepere și energie în slujirea Bisericii, rămânând, după trecerea la Domnul a marelui păstor al Capadociei cel care va continua lupta acestuia pentru biruința Ortodoxiei. Observând, fie și succint, viața Sfântului episcop al Nyssei nu putem să nu remarcăm firea sa liberă, poate chiar rebelă uneori, dragostea sa pentru libertatea, dar și supunerea acestei libertăți atunci când argumentele unei întemeiate cunoașteri o impuneau. Libertatea personală a știut Sfântul Grigorie de Nyssa să și-o dobândească prin efortul intens de a cunoaște, dar nu printr-o cunoaștere oarecare, ci prin cea a gândirii și viețuirii creștine. Într-un fel se poate vedea în

-
1. Opera Sf. Grigorie de Nyssa ocupă volumele 44, 45 și 46, în J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Graeca, Paris, 1873; o contribuție deosebită la redescoperirea operei acestui sfânt Părinte în Apus a avut-o cardinalul Jean Daniélou prin traduceri și studiile sale, până în prezent opera sfântului capadocian fiind, în Apus, subiectul mai multor colocvii internaționale, a foarte numeroase studii, compendii ș.a.
 2. Sfântul Grigorie nu se ferește să mărturisească deschis recunoștința pe care o poartă fratelui său mai mare, Vasile, pe care-l numește „părintele și dascălul nostru Vasile, cel zidit cu adevărat de Dumnezeu și cu sufletul format cu adevărat după chipul Lui” (Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în: *Scrieri*, partea a II-a, p.15) – ce caracterizare frumoasă și autentică!

opera și viața acestui sfânt părinte rolul pastoral¹ al cugetării creștine și al filosofiei înduhovnicite de prezența trăirii învățaturii Mântuitorului Iisus Hristos, care aduce cunoașterea autentică, *cunoașterea care eliberează prin cugetarea înduhovnicită prin credință*.

Pentru a putea exprima o astfel de gândire păstorul sfânt al Nyssei va folosi discursul filosofic antic și contemporan epocii sale², va profita de temeinicele sale cunoștințele filosofice și laice, totul îmbinat cu învățătura creștină într-o sinteză care uimește și dă și astăzi roade. Pentru noi un exemplu, pentru Sf. Grigorie o adevărată pastorație de sine care l-a ajutat să ajungă dintr-un filosof un teolog, dintr-un retor un sfânt al Bisericii.

Acest curaj al Sfântului Grigorie de a se rupe de lumea și de activitățile laice pentru a sluji Biserica l-a ajutat să abordeze cu succes și lucrarea nu mai puțin dificilă de a sprijini gândirea teologică creștină, mai ales în partea sa mistică, pe structura filosofiei antice, deschizând o cale pe care au urmat-o cu succes pentru exprimarea cugetării creștine și alți părinți ai Bisericii³.

Tema cunoașterii, alături de cea a libertății, ocupă un loc privilegiat în gândirea și opera Sfântului Grigorie de Nyssa. Deși tratate distinct, ele se îngemănează într-un loc comun: cel al legăturii omului cu Dumnezeu, a căutării căii celei mai corecte de reîntoarcere la El. Pentru a redescoperi calea care duce la Tatăl ai nevoie de cunoaștere, de adevărata cunoaștere!

De aceea, între cunoașterea lui Dumnezeu, care ocupă un loc central în gnoseologia Sf. Grigorie de Nyssa, și redobândirea libertății personale există o legătură de nedesfăcut. Iată de ce, atunci când vorbește de cunoaștere, Sfântul Grigorie o orientează aproape întotdeauna în sus, în sens transcendent, către Dumnezeu, pentru că aceasta este și calea care duce către libertatea persoanei umane.

De aceea, observând relația dintre cunoaștere și libertate în opera Sfântului Grigorie de Nyssa vom căuta să evidențiem unitatea celor două aspecte care determină în mod natural cunoașterea care eliberează, care mântuiește.

Când gândim dintr-o astfel de perspectivă ne dăm seama că este esențial demersul personal al celui interesat, că nu poate fi vorba de o cunoaștere care se atașează doar spiritului, ci una care inundă întreaga ființă, devenind o parte inseparabilă din sufletul și cugetarea omului înduhovnicit. Pentru aceasta am socotit că este vorba, în esență, de o autopastorație sau de o pastorație de sine

-
1. Subliniem faptul că nu facem abstracție de înțelegerea consacrată a acestui termen în teologie, dar sensul la care dorim să face referire folosindu-l acum, când vorbim concret de Sfântul Grigorie de Nyssa, de viața și gândirea sa, se referă mai curând la o pastorație în care autoeducarea prin cunoaștere, prin gândire și trăire, este principală. Este, mai curând, o autopastorație sprijinită pe izvoare din afară, dar realizată prin sine însuși, prin efortul personal susținut de propria convingere a împlinirii.
 2. Drd. Gheorghe, Săndulescu, „Învățătura Sf. Grigorie de Nyssa despre căderea omului în păcat”, *Studii Teologice*, nr. 1, 1987, p. 67.
 3. Junod, Eric, *Moise, exemple de la perfection, selon Grégoire de Nysse*, p. 82, în vol. *La figure de Moïse, Ecriture et relectures* Robert von Martin-Achard, Labor et Fides, Geneve, 1978, p. 81-98.

a fiecăruia dintre cei ce se ostenesc pe această cale pentru ca sușul lor să fie încununat de împlinire. Cunoașterea care ajută omul să devină liber în Dumnezeu nu poate fi impusă, ci doar liber primită, pentru ca apoi să fie la fel de liber păstrată, cultivată și adusă la starea de permanență veșnică de care sufletul nu se mai poate dezlipi.

Către această concluzie ne-au îndrumat și cuvintele cu care am prefațat acest început – cel care cunoaște și înțelege adevărul învățaturii dumnezeiești, creștine, se va strădui pentru desăvârșirea sa.

Sursele cunoașterii în gândirea Sf. Grigorie de Nyssa

„Așadar să lăsăm deoparte carul platonician și perechea de mânji înhămați la el și care nu trag la fel de bine, să lăsăm și vizitiul care-o mână, prin mijlocirea căruia Platon își exprima în pilde învățătura sa despre suflet [...] noi vom purcede de la Sfânta Scriptură cea de Dumnezeu insuflată, care ne oprește să credem că sufletul ar avea însușiri străine de firea dumnezeiască [...] De aceea, pentru a întări credința noastră ne vom descotorosi de filosofie, ca fiind prea puțin grăitoare și chiar lipsită de argumentarea încrederii, în dovedirea adevărului, prin silogism și analiză potrivit iscusinței dialectice, căci toată lumea știe că lupta bătaioasă de cuvinte se folosește mai ales la tăgăduirea adevărului și la osândirea minciunii. De altfel, adevărul însuși, când este apărat cu iscusința dialecticii ne dă de bănuț, întrucât dibăcia folosită la aceste argumentări ne abate mintea și o face să alunece de la adevăr. Dacă ar vrea cineva să înfățișeze adevărul în chip nemeșesugit și lipsit de orice înfloritură, să se știe că noi suntem din cei care vom vorbi fără podobe, arătând învățătura despre suflet, așa cum ne-o istorisește Sfânta Scriptură”¹.

Am ales acest citat ca o prefațare a acestui capitol, pentru că am considerat că el exprimă pe de o parte traseul pe care cugetarea Sf. Grigorie de Nyssa a străbătut-o de la filosofie la gândirea teologică creștină, iar pe de altă parte exprimă clar opțiunea sa pentru învățătura creștină autentică, revelată de Dumnezeu, relație care devine, în esență, sursa care-i va determina cunoașterea și-i va aduce libertatea.

Crescut duhovnicește și intelectual într-o vreme a sintezelor culturale, teologice și filosofice, timp nu tocmai propice unei cugetări creștine autentice, sau altfel zis ortodoxe, Sf. Grigorie de Nyssa a trebuit să facă față influențelor venite din toate aceste părți. Din punct de vedere filosofic el stăpânea temeinic gândirea greacă antică, dar și gândirea neoplatonică, la modă în timpul său. Nu mai puțin era la curent și cu învățătura de credință creștină. Teologic vorbind formația sa era mai apropiată școlii catehetice din Alexandria, decât celei din Antiohia, influența lui Origen neputând fi pusă la îndoială. Trebuie subliniat, însă, că marele mistic capadocian va avea resurse pentru a-și exprima originalitatea și în spațiul acesta, al gândirii teologice alexandrine. Dacă pentru

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere*, în *Scrieri* II, p. 363-364.

Origen *gnoza*, cunoașterea celui inițiat, înălța omul la nivel îngeresc și era culmea vieții spirituale, pentru Sf. Grigorie de Nyssa ea era doar o etapă pentru dobândirea comuniunii cu Dumnezeu și a unirii cu El, a extazului mistic, încă din această viață.¹

Între o exegeză de tip antiohian, în care rațiunea are prioritate, și cea de tip alexandrin în care cunoașterea rațională trebuie să fie pătrunsă de credința și contemplarea personală, Sf. Grigorie de Nyssa o va alege pe cea de a doua. O astfel de cunoaștere are avantajul de a fi mai profundă și mai rodnică, dar trebuie să admitem că ascunde și o mulțime de capcane care pot fi fatale pentru un teolog mai puțin inițiat și sigur în gândirea creștină adevărată. Pentru a se apăra pe cât posibil de astfel de capcane și devieri, pentru a-și păstra ortodoxia credinței și pentru a se feri de erezia izvorâtă dintr-o pătimasă gândire personală, sfântul părinte mărturisește deschis că principala sa sursă și reper în cunoaștere este Sfânta Scriptură : „Însă, fiindcă filosofii au cercetat sufletul în chip ușuratic, numai după ceea ce se vede, iar noi nu avem libertatea de a spune orice ne trece prin cap, căci folosim Sfânta Scriptură ca îndreptar al credinței și al alegerii (s.n.), referindu-ne mereu la ea, noi nu primim decât ceea ce se potrivește cu înțelesul Scripturii”².

Acest tribut, plătit atât de benevol, dovedește convingerea Sfântului Grigorie că *orice cugetare omenească are valoare doar dacă este inspirată de Dumnezeu*. Relația cunoaștere-libertate a fost atent cercetată de principalele școli de filosofie dinainte de perioada elenistică, din timpul acesteia și în perioada creștină³. Iar Sf. Grigorie știa foarte bine acest lucru. De aceea, chiar dacă abordarea sa mai sus pomenită pare a fi păguboasă, din perspectivă filosofică, pentru reușita unei cugetări autentice, tocmai ea asigură certitudinea cunoașterii adevărate, pentru că este garantată și insuflată de Dumnezeu, Cel care dă cunoașterea, se lasă cunoscut și descoperă înțelesuri pe care numai El le poate dezvălui omului !

Sf. Grigorie de Nyssa se păstrează astfel în comuniunea teologică a Bisericii răsăritene în care *cunoașterea izvorăște din rațiunea credinței*. Este vorba, însă, de o rațiune mistică a credinței pe care Sf. Grigorie o exprimă ca atare comparându-o fie cu o „noapte divină”, fie cu o „întunecime orbitoare”⁴, o rațiune pe care o poți dobândi doar printr-o rodnică viețuire în virtute și în contemplație⁵. Va fi, însă, o contemplație determinată de trăirea spiritualității, a credinței, și nu doar de dorința unei investigații gnoseologice a cărei logică să rămână închisă în încercarea propriei gândiri, neinspirate decât de rațiunea

-
1. J. Daniélou, *Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nyse*, Nouvelle edition revue et argumentée, Aubier, Paris, 1944, p. 148.
 2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere*, în *Scrieri II*, p. 363.
 3. Prof. univ. dr. Constantin Marin, *Ethos elenistic. Cunoaștere și libertate*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 33.
 4. Vezi Hans Urs von Balthasar, *Presence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nyse*, Paris, Beauchesne, 1942, p. 74.
 5. Pr. Drd. C. Davideanu, „Cunoașterea lui Dumnezeu după Sfântul Grigorie de Nyssa”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 4, iulie-august, 1988, p. 34-35.

personală. Sf. Grigorie propune o contemplație în care se ajunge la o *cunoaștere personală a lui Dumnezeu*, Cel întreit în Persoane, cunoaștere care exprimă o relație personală și conștiință a omului cu Dumnezeu. „Căci – scrie el – nu zice Domnul că e lucru fericit a cunoaște ceva despre Dumnezeu, ci a avea în sine pe Dumnezeu”¹. Valoarea cunoașterii lui Dumnezeu este vizualizată de fiecare persoană înlăuntrul ei, conștiința proprie reflectând cât de mult sau de puțin trăiește duhovnicește ceea ce a aflat viețuind, fie și pentru câteva clipe, cu Dumnezeu. Conștiința poate spune omului cât de mult Îl poartă în sine pe Dumnezeu.

Posibilitatea omului de a-L cunoaște pe Dumnezeu vine din faptul că oamenii au în ființa lor, ontologic, chipul lui Dumnezeu, la care Sf. Grigorie face referire atât de sugestiv: „Căci suntem de părere că puterea de cugetare de a deosebi și cerceta lumea sunt înnăscute în sufletul omului și sunt potrivite firii lui întrucât prin aceste însușiri se păstrează în el chipul frumuseții dumnezeiești, deoarece despre Dumnezeu, oricare ar fi firea Lui, mintea ne spune că cercează tot universul și deosebește binele de rău”².

Calea cunoașterii lui Dumnezeu are repere sigure pentru cel credincios, iar acestea sunt lucrările lui Dumnezeu prin care El se manifestă în lume³, cum mărturie stă însăși simpla cugetare a omului la propriul său statut. Iată cât de expresiv exprima marele mistic și teolog acest adevăr: „Deci dacă alcătuirea lumii este o armonie muzicală, al cărei *meșter și lucrător* este Dumnezeu, după cum zice Apostolul, și dacă omul este un microcosmos și el însuși a fost făcut după chipul Celui care a făcut lumea, atunci ceea ce rațiunea contemplă în macrocosmos, tot aceea vede și în microcosmos”⁴.

Sursa unei cunoașteri autentice a lui Dumnezeu este împrejurul nostru, dar și în noi înșine. Important este să avem discernământul necesar înțelegerii corecte, inspirate. Pentru aceasta, Sf. Grigorie de Nyssa va păstra calea scripturistică, pe care singur și-a ales-o prin credința creștină, socotind învățăturile revelate de Dumnezeu ca principalul reper al propriei rațiuni, știind că numai iluminarea dumnezeiască poate duce la adevărata cunoaștere. Aceasta, eliberată de eresuri, de închipuiri distructive, poate fi recunoscută numai în momentul în care te întâlnești cu Cel care o dă, Dumnezeu, o întâlnire mistică prilejuită de o viață mistică. Iar cel care trăiește o astfel de viață și dobândește o astfel de cunoaștere ajunge să priceapă realități altfel de neînțeles sau chiar inacceptabile unei conștiințe neînduhovnicite și, în final, să-L vadă pe Dumnezeu (chiar dacă această „vedere” se depărtează de obișnuitele noastre înțelesuri).

Iată cum exprimă, mistic, Sf. Grigorie de Nyssa acest lucru: „Dar mintea înaintând și, printr-o luare aminte din ce în ce mai mare și mai desăvârșită, ajungând la înțelegerea adevăratei cunoașteri, cu cât se apropie mai mult de

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, în *Scrieri I*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982, p. 382.

2. Idem, *Dialog despre suflet și înviere*, în *Scrieri II*, p. 366.

3. Drd. Kamal Farahat, „Cunoașterea lui Dumnezeu, condiție a mântuirii personale în gândirea Sfântului Grigorie de Nyssa”, *Orthodoxia*, nr. 2, 1988, p. 124.

4. Sf. Grigorie de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, în *Scrieri II*, p. 141.

vedere (contemplan), cu atât vede mai mult că firea dumnezeiască este de nevăzut (de necontemplat, de neînțeles). Părăsind, deci, tot ceea ce se vede, nu numai câte le cuprinde cu simțurile, ci și pe cele câte le socotește mintea că le vede (le înțelege), înaintează mereu spre cele dinlăuntru până ce, străbătând, prin multă străduință de a înțelege, la ceea ce este de nevăzut și de neînțeles, acolo vede pe Dumnezeu”¹.

Pentru Sf. Grigorie cunoașterea este una progresivă pentru că și înduhovnicirea omului este ca atare – iar parcursul este ilustrat de sfântul părinte în *Viața lui Moise*, care îl va cunoaște mistic pe Dumnezeu, mai întâi în lumină, apoi în nor și, în cele din urmă în întuneric. Și pentru creștin dobândirea cunoașterii este un act evolutiv ascendent în credință și în virtute. Primul pas este curățirea de păcatul neascultării prin primirea Sfântului Botez și apoi curățirea de patimi sau, pentru cei curați, întărirea în *nepățimire* care dă aripi sufletului să se înalțe mai sus. Al doilea pas este marcat de cunoașterea contemplativă prin care omul, observând lucrarea lui Dumnezeu, Îl preamărește și-L iubește și mai mult, pentru ca în ultima etapă, cea a unirii cu Dumnezeu, misticul să trăiască prezența iubitoare a lui Dumnezeu într-o cunoaștere dincolo de cunoaștere² – „înaintează mereu spre cele dinlăuntru, până ce, străbătând, prin multă străduință de a înțelege, la ceea ce este de nevăzut și de neînțeles, acolo vede pe Dumnezeu”, cum se exprimă atât de sugestiv Sf. Grigorie.

Originalitatea și independența propriei gândiri sunt surclasate, în concepția Sf. Grigorie de Nyssa, de ascultarea și aprofundarea învățăturii revelate de Dumnezeu, ținta cunoașterii și sursa libertății. De aceea fratele Sfântului Vasile nu se străduiește pentru a pune la punct un sistem de gândire propriu, bazat pe principii personale bine definite și mai ales evidențiate, ci se va vâdi grija pentru a păstra, transmite și aprofunda mesajul scripturistic și al Sfintei Tradiții primite de la înaintași. Genialitatea marelui mistic capadocian se va dezvălui chiar și unui observator obișnuit, mai puțin inițiat, prin modul în care a reușit să evidențieze conținutul acestui mesaj desăvârșit și mai ales să-l aprofundeze și să deschidă căi și pentru alți doritori de duhovnicească viață și cunoaștere.

Scopul gândirii sale este unul misionar și pastoral în același timp și vom arăta mai încolo aceste trăsături și importanța lor.

Trebuie, însă, să facem și precizarea de rigoare: Sf. Grigorie nu refuză cunoașterea rațională, nici nu o disprețuiește, dar o subordonează celei contemplative, mistice. Ca atare, el supune acesteia cunoașterea filosofică, iubitoare de înțelepciunea trecătoare, dar care nu poate explica și nici nu se poate ridica spre cele veșnice: „Și astfel cugetarea omului, care vrea să înțeleagă până și natura cea nemărginită și care pătrunde tot ceea ce se poate cunoaște, făcând o privire analitică de la cei de azi până la cei de altădată, s-a dovedit, totuși, că

1. Idem, *Viața lui Moise*, în *Scrieri* I, p. 72-73.

2. Vezi Magistrand N.V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sf. Grigorie de Nyssa”, *Studii Teologice*, nr. 1-2, 1958, p. 26-33.

nu se poate face abstracție de timp și să se treacă dincolo de el. În acest fel, toate cele pe care am crezut că le cunoaștem s-au scurs pe lângă noi ca și însăși noțiunea de veac fără ca să le găsim vreo noimă prin care să explice concepția despre veșnicie...”¹.

Sf. Grigorie de Nyssa, atât de suspectat uneori că a fost influențat în discursul său de gândirea antică greacă și de neoplatonismul contemporan, nu poate fi acuzat că ar fi împotriva cunoașterii raționale, filosofice, doar că efortul său este menit să o convertească pe acesta în folosul credinței care-l aduce pe om la cunoașterea Creatorului și la cinstirea Lui.

Fragmentul pe care-l vom cita în continuare – precedat de o critică avizată a curentelor filosofice, mai ales cel epicureic, într-o antiteză vădită cu revelația naturală prețuită ca atare de creștini – este sugestiv pentru a ilustra cele afirmate mai sus: „De fapt tot ceea ce vedem și pipăim cu simțurile noastre în lume sunt ca niște ziduri de pământ care opresc pe cei miopi la suflet să vadă mai multe lucruri, *care numai cu puterile duhovnicești se pot cunoaște* (s.n.). Un astfel de om nu vede decât pământul, apa, aerul și focul. Însă, de unde provin fiecare din aceste stihii sau în ce constau ele, care este rostul lor, așa ceva el nu poate înțelege din cauza îngustimii lui sufletești. Când vede cineva o haină îndată se și gândește la țesător, iar la vederea unei corăbii îi vine în minte meșterul care a alcătuit-o. Tot astfel vederea unei case îndreaptă mintea privitorului spre mâna unui zidar, care a zidit-o. Dar ei privesc doar spre lumea văzută, de aceea ei rămân orbi și nu văd pe Cel ce se descoperă prin ea”².

Critica la adresa filosofiei păgâne, ca realitate mărginită a cunoașterii și, ca urmare, a libertății, este neîndoielnic un demers misionar, în timp ce lucrarea pastorală va veni tocmai din combaterea acelei viziuni mărginite și înfățișarea învățaturii creștine, argument în polemică și, totodată, cale de cunoaștere adevărată: „Dacă ne gândim la toate acestea cu ochiul cel iscusit al sufletului, oare, nu ne vom convinge de față, prin cele văzute, că există o putere dumnezeiască, meșteră și înțeleaptă, care grăiește prin toate câte există și străbate toate, armonizându-se fiecare în cadrul întregului și împlinind întregul în părți, rămânând mereu aceeași în sine mișcându-se fără impuls din afară cu mișcare neîncetată fără să-și schimbe locul în care se află?”³

Sursa cunoașterii este pentru Sf. Grigorie de Nyssa revelația dumnezeiască, iar ținta este Dumnezeu, adevărul care aduce mântuirea sufletului.

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, în *Scrieri* II, p. 266.

2. Idem, *Dialog despre suflet și înviere*, în *Scrieri* II, p. 351-352.

3. *Ibidem*, p. 353.

Dumnezeul cel adevărat – ținta cunoașterii, sursa libertății. θεωρία înduhovnicită în θεολογία

„De aceea, când se vorbește despre Dumnezeu (qeologia, n.n.) și se întreabă în ce constă ființa Lui «vremea este să taci», în schimb, când e vorba de oarecare lucrare sfântă, a cărei cunoaștere se coboară chiar la noi, atunci «vremea este să vorbești» și să te folosești de grai, despre puterile ei, să vestești minunile ei, să istorisești faptele ei. Dar în cele ce întrec puterile omenești să nu se îngăduie făpturii să-și depășească granițele proprii, ci trebuie să se mulțumească cu cât cunoaște. Căci, după părerea mea, dacă făptura nu cunoaște, încă, acea Ființă [...] Așadar, dacă făptura nu se cunoaște pe sine, cum va istorisi cele ce trec dincolo de ea”¹.

Sf. Grigorie de Nyssa, așa cum o demonstrează opera care ne-a lăsat-o, nu era un simplu iubitor de cugetare, un filosof altfel spus, ci, prin credința sa creștină vie, era un iubitor Dumnezeu, iar pentru acest termen, care în greacă înseamnă φιλοθεου”², în limbajul duhovnicesc vorbind, putem folosi un altul, cel de „teolog”. Cert este că semantica sa, în conjugarea ideatică cu cel dintâi, se îmbogățește ajungând să ne spună că nu desemnează doar pe cel care vorbește despre Dumnezeu, în mod livresc, ci mai ales pe cel care vorbește despre Dumnezeu din experiența proprie, izvorâtă din iubirea față de El și din trăirea spirituală împreună cu El. De aceea, a și putut acest sfânt părinte, în gândirea și scrierile sale, să convertească, să înduhovnicească, θεωρία³, care tinde să exprime o cunoaștere care poate fi mai curând științifică sau cel puțin lumească, exterioară sau care ține omul doar la un nivel limitat de pătrundere, de introspecție lăuntrică, în θεολογία care depășește dimensiunea discursivă de a vorbi doar despre Dumnezeu⁴. θεολογία devine cunoaștere duhovnicească mai întâi și, prin efort spiritual ajunge în stare ultimă cunoaștere mistică, în care nu mai este loc de discuție, de filosofie despre Dumnezeu, ci de trăire completă a prezenței și comuniunii cu El.

1. Idem, *Omiliile la Ecclesiast*, în: *Scrieri II*, p. 267-268.

2. Vezi M. Quenon, *Dictionnaire Grec-Francaise*, Paris, Leopold Collin Libraire, Paris, 1807, p. 681; Aurelia Bălan Mihailovici, *Dicționar onomastic creștin*, Editura Minerva, București, p. 216.

3. Vezi M. Quenon, *Dictionnaire Grec-Francaise*, p. 553. În limba elină acest termen avea, ca substantiv, mai multe sensuri care-l făceau să fie înțeles pe de o parte ca meditație, contemplație; teorie despre o artă; pe de alta, semnifica jocurile, spectacolele, sau putea să însemneze inspecția (cu sens de introspecție, credem noi) lucrurilor sacre și profane; verbul θεωριζω însemna și el „a inspecta, a privi, a examina”.

4. *Ibidem*, p. 541 substantivul θεολογία care desemna oarecum o știință care vorbea despre divinitate, sau vorbirea despre Dumnezeu, ajungea ca verb, θεωλογεω, să însemne, pe lângă faptul de a vorbi despre științele divine și despre Dumnezeu, și de a scrie și discuta asupra filosofiei; acest ultim sens arăta că în concepția anticilor teologul nu era neapărat un trăitor, un mistic, un înduhovnicit, ci putea fi chiar asemenea unui sofist, a unui vorbitor priceput, dar nu neapărat trăitor a ceea ce spune.

De fapt, Sf. Grigorie a încercat să îmbine în mod practic cele două stări și căi de cunoaștere dorind prin aceasta să nu piardă nimic din ceea ce ar fi fost de folos sufletului pentru a se desăvârși. Așa se explică și afirmația pe care o făcea cu sens imperativ: „Trebuie unită filosofia practică (adică ceea ce înseamnă latura $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$, n.n.) cu cea care se exercită prin contemplare (adică ceea ce face trimitere la $\theta\epsilon\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, n.n.)”¹, arătând calea pe care, în esență, a mers și cugătarea sa proprie până la urmă. Era nevoie de o astfel de metodă, pe de o parte datorită țintei cunoașterii pe care și-a propus-o (Dumnezeu), iar pe de altă parte din cauză că unii dintre adversarii săi era declarați ca oponenți înverșunați ai creștinismului.

Cardinalul Jean Daniélou este cel care a întreprins o serioasă observație asupra sensului cuvântului grecesc $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ ² arătând sensurile acestui cuvânt și accentuând asupra folosirii lui în opera creată de Sf. Grigorie de Nyssa.

Este deplin acceptat că Sfântul episcop al Nyssei era un foarte bun cunoscător al filosofiei și culturii eline, de a cărei rigurozitate în formulare și de a cărei profunzime se va folosi din plin³. Pe de altă parte, în demersul său apologetic în favoarea creștinismului în lupta generalizată cu păgânismul Sf. Grigorie se va folosi chiar de armele celui din urmă pentru a-și asigura victoria deplină.

Este demnă de urmărit abilitatea cu care Sf. Grigorie de Nyssa va reuși să folosească sensurile pe care $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$, după caz, i le va pune la dispoziție pentru atingerea scopului propus. Astfel, în lupta dialectică cu Eunomiu sensul $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ și al cunoașterii, ca atare, va fi mai curând cel științific, prin care omul cunoaște fundamentele a tot ceea ce există⁴. În vreme ce, în *Viața lui Moise*, $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ va fi accentuată în latura ei simbolică, atrăgând după sine latura mistică a realității

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, în *Scrieri I*, p. 80.

2. Rămâne de referință studiul scris de Jean Daniélou în acest sens „La $\Theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ chez Gregoire de Nysse”, *Studia patristica*, XI (1972), p. 130-145.

3. Studiile și cărțile care are s-au scris asupra acestui subiect sunt chiar foarte numeroase pentru a le pomeni acum. Vom face trimitere, doar, la câteva repere, mai vechi sau mai noi, dar de referință, asupra acestui subiect: Louis Meridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Paris, Hachette, 1906; Harold Frederik Cherniss, *The platonism of Gregory of Nyssa*, University of California Publications in Classical Philology (Berkley), 11, 1 (1930); Hans Urs von Balthasar, *Presence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris, Beauchesne, 1942; Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944; Arthur Hilary Armstrong, „Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man”, *Dominican Studies* 1 (1948); John F. Callahan, „Greek Philosophy and Capadocian Cosmology”, *Dumbarton Oaks Papers* (Cambridge), 12 (1958); I. Gobry, „La tenebre: l'heritage alexandrin de Saint Grégoire de Nysse”, *Diotima/Platonisme et néoplatonisme*, 19 (1991); C. Roth, „Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul and Resurrection”, *Vigiliae Christianae*, 46, 1 (1992); Kevin Corrigan, „Plotinus and St. Gregory of Nyssa: can Matter really have a Positive Function”, *Studia Patristica*, 27 (1993); Constantin Marin, „Dialectică și teologie la Sf. Grigorie de Nyssa”, în vol. *Studii și cercetări științifice*, nr.1/1996, Universitatea din Bacău.

4. Ierom. Dr. Agapie Corbu, *Sfânta Scriptură și tâlcuirea ei în opera Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Teofania, Sibiu, 2002, p. 189-190.

cunoscute¹. De altfel, Sf. Grigorie nu crede că oricine poate dobândi cunoașterea adevărată, ci doar cel care, cu efort concret, luptă pentru interpretarea corectă a realității, în acest caz cea duhovnicească, creștină – o realitate pe care o propune spre aprofundare și altora².

Cunoașterea este pentru Sf. Grigorie un demers esențial pentru că, am mai spus-o, aduce calea pentru a dobândi, în mod deplin, libertatea. Iar libertatea nu este una de esență cognitivă, filosofică, θεωρία pură, ci, prin comuniunea cu Dumnezeu, devine una ontologică, θεολογία. Este bine să precizăm, sfântul părinte nu va apropia textual cei doi termeni și, de aceea, nu trebuie să ne așteptăm ca în mod explicit, undeva, θεωρία să fie formulată sau asemănată textual cu θεολογία.

Eliberarea, prin adevărata cunoaștere, de limitele firii umane duce la cunoașterea nemijlocită a lui Dumnezeu. Nimeni, fără acordul și participarea ta, nu poate, însă, să te înalțe. Iar acordul este ilustrat prin credința pe care singur, liber, o accepți și o trăiești. Credința este cea care ajută la orientarea cea bună, care ferește de rătăcire, iar această credință este cea creștină. Creștinul înduhovnicit este cel care va dobândi desăvârșirea, o desăvârșire prin cunoașterea lui Hristos și prin asumarea numelui de creștin care, transpus în act, va determina o viață înaltă, potrivit staturii spirituale, dar și comuniunii cu Dumnezeu. „Deci, cel ce se numește pe sine cu același nume ca și Hristos – scria către monahul Olimpiu Sf. Grigorie – nume care după cum am văzut înseamnă putere și înțelepciune, pe de-o parte se numește la fel și cu puterea, împuternicit fiind împotriva păcatului, iar pe de altă parte va arăta în el și înțelepciunea, prin aceea că va alege întotdeauna ceea ce este bun. Atunci, însă, când în noi se arată atât înțelepciunea, cât și puterea, cea dintâi alegând ceea ce este frumos, iar cealaltă adeverind în fapt înțelepciunea în gândire, atunci negreșit se poate ajunge la desăvârșirea vieții, împletită din amândouă acestea”.³

Pentru reușită θεωρία trebuie conjugată cu πίστις – este formula prin care aceasta devine în final cunoașterea adevărată, θεολογία. Este formula care va garanta, în opinia Sf. Grigorie de Nyssa, cunoașterea fără eșec atât la nivel cognitiv cât și la cel spiritual. Din punctul său de vedere, singurul, creștinul are această capacitate prin faptul că poartă în sine, alături de rațiunea comună firii umane, și harul dumnezeiesc care îl luminează potrivit efortului de a conlucra. Așa cum remarca Michel Aubineau, o astfel de cunoaștere contemplativă este una a credinței, și nu a cugetului⁴.

Abia acum θεωρία, în starea ultimă de τελογία, va dobândi sensul de contemplare, etapă pe care fie că o numim extaz, fie unire cu Dumnezeu, rămâne

1. Jean Daniélou, *Platonisme et theologie mystique...*, p. 146-149.

2. Paul Plass, „Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa”, *Vigiliae Christianae*, 34 (1980), p. 187.

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre desăvârșire, către monahul Olimpiu*, în *Scrieri II*, p. 461.

4. Vezi Michel Aubignau, *Introduction*, la Sf. Gregoire de Nyssa, *Traité de la virginité*, col. „Source Chretienne”, 199, Paris, 1966, p. 184.

în esență atingerea împlinirii dorite, comuniunea veșnică cu Cel dorit, iubit și acum cunoscut. Este pentru om atingerea vieții cerești împlinită prin trăirea iubirii veșnice față de Dumnezeu Care dă împlinirea : „Căci viața cerească este iubirea, deoarece binele este vrednic de iubirea celor ce-l cunosc și Dumnezeu se cunoaște pe Sine. Iar cunoașterea dă naștere iubirii, fiindcă obiectul cunoașterii este prin excelență bun. Iar de adevăratul bine nu te sature niciodată”¹.

Cunoașterea devine pentru creștin una trăită, interioară, teologică, pentru că dobândește înțelesuri care depășesc puterea firească de înțelegere și se adresează inimii care le „pricepe” prin iubire. Dar nu este o iubire extatică, plotiniană, lipsită de propria participare a omului prin unirea până la contopirea depersonalizantă cu divinitatea, într-o uimire în fața neînțelesului divin, ci una contemplativă care receptează iubirea dumnezeiască după puterea cu care omul iubește. Schimbul acesta de dragoste, de fapt împărtășirea reciprocă din iubirea deplină, păstrează individualitatea veșnică a firii umane, nu o absoarbe, nu o desființează, și, ca să parafrazăm cuvintele Sf. Grigorie, citate mai sus, cunoașterea adevărată face ca omul să se îndrăgostească de binele veșnic în veșnicie. Aceasta este cunoașterea teologică a lui Dumnezeu, de care „nu te sature niciodată”, este *teologia* autentică a misticii creștine.

Până la a ajunge la înălțimea mistică a cunoașterii teologice, omul se va pregăti prin dobândirea cunoștințelor teologice la început. În această etapă, rolul teologiei este acela de a iniția, de a-l învăța pe creștinul să discearnă adevărul și de a-i da dimensiunea concretă a ceea ce poate sau nu va putea niciodată.

Ceea ce am prezentat în acest subcapitol vrea să ilustreze faptul că în gândirea Sf. Grigorie de Nyssa omul poate, prin cunoaștere, să dobândească libertatea, iar libertatea ajunge să fie deplină abia după unirea cu Dumnezeu. Pentru toate omul are nevoie de o autodisciplinare, pe care o putem numi trăire creștină, asceză sau, de ce nu, o autopăstorire. Aceasta se referă la o împlinire în mod conștient, liber și, mai ales, din proprie inițiativă, ca expresie a asumării, a urcușului care duce la desăvârșire.

Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie de Nyssa

„Întrucât, așadar, învățătura noastră ne spune că viața sufletului constă *prin participarea lui la Dumnezeu*, în acest caz contrar cunoașterea însăși depinde de măsura cu care ne împărtășim din Dumnezeu, iar neștiința dovedește, dimpotrivă, lipsa oricărei dorințe de a cunoaște, sau, mai curând negarea însăși a acestei dorințe. Căci dacă nu simțim nici o dorință de a ne apropia de Dumnezeu, fără îndoială că ne-am depărtat de El”².

Scrierile Sf. Grigorie de Nyssa au tocmai acest țel – de a clarifica și înmulți cunoașterea celor care li se adresează și a tuturor celor iubitori de înțelepciune.

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere*, în *Scrieri* II, p. 382.

2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre pruncii morți prematur*, în *Scrieri* II, p. 418.

Desigur, când scria aceste cuvinte pe care le vom cita mai jos, Sf. Grigorie nu se referea la sine, dar acum considerăm că i se potrivesc de asemenea : „Căci înțelepciunea tainică a sfinților trebuie să se facă cunoscută tocmai pentru ca ea să nu mai fie în general trecută cu vederea, ci să slujească spre folosul omenirii”¹.

Marele mistic capadocian vrea să ferească omul de falsa autosuficiență a celui care crede că, de unul singur, ajunge la plinătatea științei și la propria eliberare. Numai Dumnezeu poate desprinde omul din spațiul închis, finit, al lumii și îl poate ajuta să se bucure de dorita libertate, nu singur ci în comuniune cu El, Cel dorit și acum cunoscut. Iată cuvintele sale care ne îndreptățesc să afirmăm cele de mai sus : „Ținta ultimă a tuturor acestora este ca, prin contemplarea întregii creații, mintea omului să preamărească peste întreaga lume creată în cer și de pe pământ puterea cea mai presus de fire a dumnezeirii celei veșnic lucrătoare (căci spre ea țințesc toate acum, după ce au fost legate laolaltă în acest sens). Iar înclinarea sau îndreptarea omului spre Dumnezeu nu-i altceva decât viața cea mai proprie și mai potrivită unei ființe cugetătoare”².

Omul primordial nu avea idealul de a-L cunoaște pe Dumnezeu în înțelesul pe care noi îl avem acum despre cunoaștere, ca simplă cunoaștere, pentru că acest fapt era unul firesc, ci scopul său era aprofundarea Celui cunoscut până la identificarea cu El – pasul de la chip la asemănare. Chipul omului nedecăzut din har, al omului edenic permitea acea cunoaștere și comunicare directă la care face referire referatul biblic. Acel chip oferea posibilitatea omului să lucreze cu harul dumnezeiesc altfel decât după căderea în păcat³. Căderea adamică a fost rezultatul schimbării țintei cunoașterii, prin aceea că omul s-a lăsat atras că o falsă cunoaștere, numită a binelui și a răului. În loc să înainteze în cunoașterea dumnezeiască care desăvârșește, s-a oprit, întorcându-se în esență, către creat, finit, către neîmplinire. Omul și-a „dobândit” căderea întorcându-se de la cele duhovnicești către cele materiale, făcând din actul înălțător al cunoașterii unul al necunoașterii, al căderii⁴.

Omul căzut va conștientiza, în timpul pocăinței, ceea ce Adam nu a înțeles în timpul binecuvântării : că a-L cunoaște pe Dumnezeu pentru a te uni cu El este scopul vieții, este transformarea chipului în asemănare.

Drama protopărinților a fost determinată, în esență, de răsturnarea mijloacelor care duceau către desăvârșire, asemănarea cu Dumnezeu. Renunțând să stăruiască în cunoașterea care face viu sufletul, prin perceperea adevărului, mai întâi, și apoi prin înțelegerea lui prin iubire, dincolo de rațiune, în cunoașterea care îndumnezeiește, aceștia au sfârșit prin a dobândi o cunoaștere închisă, ucigașă a propriilor aspirații. O falsă cunoaștere, a unei false „realități” (de fapt, o irealitate), a binelui și a răului, care sfârșește prin a distruge

1. Idem, *Despre facerea omului*, în *Scrieri II*, p. 43.

2. Idem, *Despre pruncii morți prematur*, în *Scrieri II*, p. 417.

3. Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, București, 2006, p. 140-141.

4. Irineu Slătineanu, *Omul ființă spre îndumnezeire*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 50.

capacitatea omului de a se desăvârși, prin deturnarea atenției, credinței către nedesăvârșire. Dumnezeu a fost înlocuit, în momentul căderii, cu propria ambiție a omului de a se autodesăvârși în care omul a crezut mai mult decât în Creatorul său – luciferica dramă coborâtă, de această dată, din spațiul îngeresc în cel al Edenului.

Sf. Grigorie de Nyssa, în fina sa cugetare, atrage atenția asupra acelei realități, îndemnând pe cei care ar dori să nu mai repete greșeala celor dintâi să se desprindă de ceea ce ei, atunci, nu s-au desprins: „Dacă, îndepărtându-se de gândirea lor materială și de atașamentul lor pasionat la ceea ce se vede, ei ar căuta natura simplă, imaterială și fără figură a Frumosului, ei nu s-ar înșela în alegerea dorințelor lor și nu s-ar lăsa rătăciți de asemenea înșelătorii...”¹.

Dorința omului greșit orientată a dus la cădere. Renunțând să-L cunoască pe Dumnezeu, în ciuda relației directe pe care o aveau cu El, cei dintâi oameni s-au lipit de amăgitoare relație cu lumea creată (pomul binelui și al răului) de la care a așteptat ceea ce numai Dumnezeu, singur, le-ar fi putut oferi. Și creștinul, în ciuda relației sale privilegiate cu Dumnezeu, ca fiu prin har, riscă același eșec dacă nu se va înduhovnici, înaintând permanent în cunoașterea lui Dumnezeu (a Frumosului, cum îl numește figurat Sf. Grigorie în textul citat mai sus).

Pentru ce, oare, atâta grijă din partea Sf. Grigorie de Nyssa pentru cunoașterea lui Dumnezeu? Pentru că ea exprimă cel mai expresiv libertatea ca stare lucrătoare a naturii umane de chip restaurat prin Hristos. Chipul arată că este viu în om dacă recunoaște pe Cel care i l-a dat, mai întâi, și apoi Îl urmează pentru desăvârșire.

Puterea de a cunoaște, nu doar pentru a ști, ci pentru a se îndumnezei, pentru a înnobila chipul prin asemănarea cu dătătorul lui, Dumnezeu, este un dar excepțional pe care Dumnezeu l-a dat omului, și numai lui, pentru a putea fi gata, pregătindu-se ca atare, să trăiască în comuniune cu El – comuniunea cunoașterii veșnice a dumnezeirii². Iar aceasta este, pentru Sf. Grigorie de Nyssa, adevărata libertate, una conștientă, izvorâtă din cunoașterea deplină: „Întrucât, așadar, învățătura noastră ne spune că viața sufletului constă în *participarea lui la Dumnezeu*, în acest caz cunoașterea însăși depinde de măsura cu care ne împărtășim din Dumnezeu, iar neștiința dovedește, dimpotrivă, lipsa oricărei dorințe de a cunoaște, sau mai curând negarea însăși a acestei dorințe. Căci dacă nu simțim nici o dorință de a ne apropia de Dumnezeu, fără îndoială că ne-am depărtat de El”³.

Maniera aceasta de exprimare nu pleacă în cazul Sf. Grigorie de Nyssa de la dorința de a impresiona prin folosirea fie a unui limbaj fie a unei gândiri filosofice, ci este rodul trăirii și cugetării sale mistice creștine pe care, pentru a o putea expune în scop misionar sau apologetic pentru păgâni și pastoral pentru îmbogățirea cugetării creștine, a trebuit să folosească priceperea și

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Traité de la virginité*, p. 385.

2. Cf. Ioan 17, 3.

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre pruncii morți prematur*, în *Scrieri* II, p. 418.

cunoștințele filosofice pe care le avea în deplină stăpânire. Abordarea aceasta, care este comună și altor sfinți părinți din perioada de aur a cugetării creștine, va face, așa cum remarcă Vladimir Lossky, ca Biserica și teologii ei să se folosească de filosofie și de științe, după caz, dar numai în deplin acord cu învățătura dogmatică în veci de neschimbat¹.

Sfântul Grigorie se va apropia mistic, și le va trata prin prisma viziunii creștine, de marile teme filosofice, cum este în acest caz tema cunoașterii, tocmai pentru a putea comunica tuturor mesajul Bisericii, și creștinilor, inițiați în înțelesurile credinței lor, și păgânilor care se aplecau mai întâi spre cugetare și apoi spre credință.

Cauți cunoașterea autentică? Atunci îl cauți pe Dumnezeu. Îl afli pe Dumnezeu cel adevărat, atunci devii liber, nu mai ești condus de presupuneri, ci de adevăr. Devii liber chiar dacă aceasta ar însemna răsturnarea întregului tău sistem de referință de până atunci, chiar dacă aceasta ar însemna să te schimbi tu însuși, radical, în întregime. În esență, dobândești o nouă cunoaștere, a necunoașterii, la fel cum dobândești o nouă libertate, paradoxală, cea a robiei voluntare față de Dumnezeu cel adevărat: „Căci în aceasta constă adevărata cunoaștere a Celui căutat: că a-L cunoaște stă chiar în faptul de a nu-L cunoaște. Pentru că Cel căutat e mai presus de orice cunoaștere, înconjurat din toate părțile de necuprinsul Lui ca de întuneric”².

Pentru aceasta este nevoie de o inițiere a creștinului pentru a înțelege că reperele lumii, așa cum le cunoaște omul neduhovnicesc, sunt altele decât reperele adevărate, care conduc la adevărata cunoaștere, cea a lui Dumnezeu.

Inițierea în cunoaștere – începutul libertății

„Căci nu zice Dumnezeu că e lucru firesc a cunoaște ceva despre Dumnezeu, ci a avea în sine pe Dumnezeu. [...] Căci în tine e măsura cunoașterii lui Dumnezeu de către tine. Pentru că, plâsmuindu-te pe tine, îndată a dat ființă acelui bine prin fire. Căci Dumnezeu a întipărit în alcătuirea Sa chipurile bunătăților firii Sale, întipărint în tine, ca într-o ceară, un chip sculptat”³.

Cunoașterea lui Dumnezeu este specială, deosebită, la fel cum este și Cel cunoscut. Ca urmare, oricine dorește să întreprindă această lucrare, care este una sfântă, are nevoie, pentru reușită, de o pregătire excepțională.

Învățătura Sf. Grigorie de Nyssa socotește omul căzut în păcat nelipsit în totalitate de cunoașterea și comunicarea cu Dumnezeu, însă nici una nu-i va fi ne, ca posibilă fără pregătire. Altfel spus această pregătire este cea care-l va ajuta esențial pe om pentru a-L cunoaște pe Dumnezeu.

1. Vladimir Lossky, *Teologia Mistică a Bisericii de Răsărit*, Ed. Anastasia, București, p. 132.

2. Idem, *Viața lui Moise*, în *Scrieri I*, p. 73.

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, în *Scrieri I*, p. 382.

Pentru Sf. Grigorie, ca și pentru cei care l-au influențat în formarea sistemului său de gândire, cum au fost Platon sau, în perimetrul creștin, Origen, cunoașterea impune experiență și convingere, după cum remarcă pe bună dreptate J. Gaith, într-o lucrare rămasă de referință¹. Misticul este omul care poate, în plan spiritual, însuma fericit cele două elemente, transformând cunoașterea în libertate. În opera sa Sfântul episcop al Nyssei impune imaginea omului înduhovnicit, a misticului, ca singurul care poate pătrunde dincolo de ceea ce crezi că știi acolo unde ești învățat să cunoști cu certitudine. Este vorba, însă, nu de o realitate imaginară, ci de una revelată, oferită, descoperită, în mod excepțional, urmare a unei pregătiri excepționale care ilustrează dorința sinceră, dovedită prin efort spiritual. O dorință de a te uni cu Cel iubit și acum cunoscut. Iată ce scria Sf. Grigorie despre acest demers al omului spiritual: „Or, după cum s-a spus în cele de până acum, viața sufletului constă în a căuta să vezi pe Dumnezeu. Dar necunoașterea a ceea ce este cu adevărat bine așterne un fel de ceață în fața viitorului și negura aceasta se tot îndesește cu vremea, devenind un fel de nor. Iar din pricina acestei necunoașteri adânci nu mai pot pătrunde razele adevărului. Lipsindu-i lumina, însăși viața se slăbănogește, după cum s-a și spus, că adevărata viață a sufletului se dezvoltă prin participarea la bine, pe câtă vreme piedicile aduse de necunoașterea lui Dumnezeu aduc căderea sufletească a celui ce nu stă în legătură cu El, cu lumina Lui”².

Iată plusul care aduce desăvârșirea : cunoașterea lui Dumnezeu prin unirea cu El și participarea la viața Lui, lucrare pe care, în trup, numai trăitorul dedicat, misticul, o poate săvârși în mod autentic. De aceea el este și adevăratul inițiat, cel care știe, cunoaște adevărul și astfel devine liber, deși este încă în legătura trupului, a lumii.

Un aspect esențial al inițierii omului în cunoașterea cea adevărată este întâlnirea, mai întâi cu învățătura Mântuitorului Iisus Hristos și apoi cu Acesta Însuși, prin Sfântul Duh. Aceasta este inițierea cea adevărată de la care omul capătă lămurirea și avântul necesar străbaterii drumului care duce către libertatea eternă. Iar această lămurire este credința. Inițierea în cunoașterea adevărată este inițierea în credința adevărată în Iisus Hristos. Esențială este, în opinia Sf. Grigorie de Nyssa, lepădarea de tot ceea ce ar putea împiedica sufletul să se ridice, să fie apt pentru o astfel de cunoaștere, iar primul semn al însănătoșirii este eliberarea de credința păgână a cărei cunoaștere este falsă iar putere nulă³.

Pentru aceasta Sf. Grigorie de Nyssa insistă asupra responsabilității pe care omul o are față de actul esențial al cunoașterii lui Dumnezeu, dar și în situația necunoașterii sau a nerecunoașterii Lui. Logica acestei realități este clară : așa cum omul a căzut liber din cunoașterea nemijlocită și comuniunea cu Dumnezeu, la fel, liber, trebuie să o și redobândească. Numai așa va avea cunoașterea sa valoarea și puterea de a înnoi ontologic firea umană căzută, de

1. Jerome Gaith, *La conception de la liberté chez Gregoire de Nysse*, Vrin, 1953, p. 98.

2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre pruncii morți prematur*, în *Scrieri* II, p. 417.

3. J. Gaith, *op. cit.*, p. 154-155.

a transforma omul din pământesc în duhovnicesc, de a restabili organic relația sa cu Dumnezeu, de a redeveni liber. Cunoașterea lui Dumnezeu, pe care omul (și înțelegem prin acesta misticul, cel ce trăiește ceea ce crede, cel ce înțelege ceea ce i se spune, cel ce-și asumă în ascultare darul care i se oferă) o așază înaintea de toate, inițiază sufletul să poată recunoaște, înțelege și, în cele din urmă, primi starea de libertate, veșnică, neschimbătoare, ca dar al lui Dumnezeu.

Misticul ajunge să transforme cunoașterea lui Dumnezeu într-un mod de a-L păstra pe Dumnezeu înlăuntrul său, nu numai la nivel conceptual ci, mai ales, la nivel ontologic, ca o garanție a adevărului căii pe care călătorește, a mântuirii, sau a adevăratei libertăți. De asemenea, el se va strădui, după cât îi va fi cu putință, să împărtășească și altora experiența sa, chiar dacă acest lucru pare a fi imposibil. Dacă o va face, va fi, însă, într-o manieră mai puțin obișnuită, mistică¹.

Aceasta îl va diferenția de ceilalți oameni, care s-au blocat în starea intermediară robiei și libertății depline: aceea de a cunoaște, dar de a nu trăi în act ceea ce cunosc, știind că pentru aceasta, de fapt, cunoști ca să însuflețești, nu să îngropi, ca să devii de la chip la asemănare, nu să rămâi un simplu inițiat.

Cunoașterea lui Dumnezeu este, așadar, „a avea în sine pe Dumnezeu”, iar cine nu înțelege acest lucru se rătăcește și în cunoaștere, și în asemănare, ajungând la un eșec care-l va acuza veșnic tocmai pentru că omul poartă în sine chipul dumnezeiesc de care nu poate face abstracție. „În alcătuirea ființei noastre – scrie Sf. Grigorie – partea din suflet care se aseamănă cu Dumnezeu rămâne legată nu de ceea ce se scurge în alterare și schimbare, ci de ceea ce rămâne statornic și mereu identic cu noi înșine”². Depinde de noi să discernem și să reacționăm ca atare.

Dumnezeu, Care este ținta cunoașterii pentru om, va rămâne și marea „enigmă” pe care omul nu va reuși să o dezlege vreodată. Sf. Grigorie de Nyssa are grijă să menționeze că Îl cunoaștem pe Dumnezeu prin energiile Sale, prin care El ni se dezvăluie, dar nu-L vom cunoaște niciodată în ceea ce este ființa Sa³. În acest context, este enunțat cu putere faptul că numirile pe care noi I le dăm lui Dumnezeu și care exprimă oarecum gradul de cunoaștere pe care îl avem față de El sunt pe de o parte relative, iar pe de alta, mai grav, chiar înșelătoare. Este relativă cunoașterea, deoarece Îl percepem numai în parte, prin energiile Sale necreate, și poate fi înșelătoare pentru oricine s-ar semeți să cuprindă într-un concept ceea ce ar putea considera el că ar putea defini pe Dumnezeu ca esență, ca ființă, astfel încât în loc să-L cunoască pe Dumnezeul cel adevărat, revelat oamenilor prin Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură, și-ar putea crea pentru sine imaginea unui dumnezeu fals, a unui idol, a unui dumnezeu creat de mintea omenească, o minte mințită fie de propria trufie fie de diavol.

1. Vezi și Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, nota 10 la Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, în *Scrieri I*, p. 335.

2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, în *Scrieri II*, p. 74.

3. Drd. Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sf. Grigorie de Nyssa”, *Ortodoxia*, nr.1/1971, p. 83.

Aceeași corespondență dintre puterea de înțelegere și cea de cunoaștere a omului se manifestă și în spațiul privilegiat al relației cunoaștere-libertate. Pentru Sf. Grigorie nu poți deveni liber decât dacă ai certitudinea cunoașterii corecte, adevărate, iar cu cât te apropii mai mult de adevăr, cu atât te eliberezi din necunoaștere, pentru că, în opinia sa, sufletul se eliberează prin cunoaștere¹, iar această eliberare echivalează cu curățirea, mai întâi, și apoi cu depărtarea de patimi și cu trăirea nepătimirii, apatia, posibilă numai printr-o viață duhovnicească, virtuoasă. Atingerea acesteia arată că omul este liber.

Cunoașterea nu înseamnă doar a ști, a fi informat. O astfel de cunoaștere este una firească, omenească, dar nu este eficientă pentru transformarea care să aducă omului comuniunea cu Dumnezeu. Trecerea de la a cunoaște despre Dumnezeu la a trăi cu Dumnezeu, a avea în tine pe Dumnezeu, echivalează cu trecerea de la a cunoaște că există starea de libertate la aceea de a fi liber! „Chipul sculptat”, de care vorbește părintele capadocian, este ghidul care însuflețește. Totul depinde de voia liberă a omului. Misticul, înduhovnicitul, și-a îndreptat această voie către a-și „ciopli” chipul pentru a fi asemenea lui Dumnezeu.

Înțelegem că nu e suficient să știi că există Dumnezeu, că ai posibilitatea de a-L cunoaște, de a te afla în preajma Lui pentru a fi și liber. Pentru aceasta este nevoie să te integrezi existenței Lui, *devenindu-I asemenea*, realitate care este apropiată omului duhovnicesc, misticului, pentru că omul, hai să-l numim obișnuit, nu are nici puterea de înțelegere și nici calitatea de a ajunge la această stare înaltă: „Căci mulți care au primit cuvântul care îi eliberează din tirania păcatului și se alătură celor spuse lor sunt supuși până astăzi de către vrăjmaș atacurilor ispitelor. Și dintre aceștia mulți se fac mai încercați și mai neclintii în credința lor, întărindu-se prin năvala încercărilor. Alții, însă, dintre cei mai slabi, sunt copleșiți de astfel de încercări, spunând că le-ar fi fost mai de folos să nu fi ascultat predica despre libertate, decât să fi fost supuși din cauza aceasta unor asemenea greutăți. E ceea ce s-a întâmplat atunci când, din lașitate, izraeliții au început să aducă felurite învinuiri celor care le-au vestit eliberarea din robie”².

Într-adevăr, libertatea duhovnicească nu este pentru oamenii slabi, pentru necredincioși. Ei n-ar putea să lupte împotriva propriei ignoranțe sau a propriei stări de întunecare a chipului. Libertatea și cunoașterea adevărată nu numai că se dobândesc greu, cu efort maxim chiar, dar nici măcar nu sunt întotdeauna ușor de păstrat și, așa cum capitolele scrise de viață ascetică au dovedit-o, chiar mulți dintre cei experimentați, mai ales din mândrie, au dat greș (trimiteră la scrierile din *Pateric* sau din *Viețile sfinților* este uzuală în acest context pentru susținerea acestei idei).

1. *Ibidem*, p. 84-85.

2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, în *Scrieri I*, p. 49.

Omul duhovnicesc sau libertatea redobândită prin adevărata cunoaștere. O pastorație de sine

„Dar la aceasta s-a răspuns că nu mâncarea și băutura hrănesc și veselesc pe om, ci înțelepciunea și cunoașterea și ca atare binele adevărat constă tocmai în căutarea cu râvnă a înțelepciunii și a cunoștinței, câtă vreme promovarea poftelor trupești duce la zdruncinarea vieții sufletești și la deșertăciune”¹.

Sf. Grigorie de Nyssa nu inițiază un discurs împotriva omului obișnuit, a celui care nu țintește în viață dincolo de ceea ce-i oferă aceasta în spectrul ei imediat și palpabil. Lupta părintelui capadocian este aceea de a arăta omului neînduhovnicit ce cale trebuie să urmeze pentru a depăși această stare care nu-i este proprie și nici de viitor. Sf. Grigorie încearcă să-l determine pe om să cugete cu maturitate duhovnicească la ceea ce-l caracterizează în mod esențial și care trebuie să fie sensul existenței sale : de a rămâne rob lumii acesteia sau de a deveni liber în Dumnezeu, de a fi supus simțurilor atât de limitate și anoste, sau de a se elibera prin înduhovnicire. Răspunsul Sf. Grigorie poate fi cunoscut, fără echivoc, și din cuvintele citate mai sus, în deschiderea acestui capitol.

Cunoașterea înțeleaptă aduce libertatea neîngrădită de minciună, pentru că înțeleptul poate deosebi adevărul de minciună, nu datorită propriei rațiuni, ci, mai ales, ajutorului pe care aceasta îl dobândește de la Dumnezeu, izvorul libertății și al înțelepciunii !

Părintele Dumitru Stăniloae, aplecându-se asupra unuia dintre textele Sf. Grigorie de Nyssa, scria, referindu-se la cunoaștere și libertate : „Cugetarea, sau izvorul acesta mereu țâșnitor de apă ce hrănește grădina sufletului ca să rodească gânduri bune, trebuie păzită nu numai sub stăpânirea noastră proprie, ci și închinată lui Dumnezeu. Numai închinându-o mereu lui Dumnezeu o putem ține sub stăpânirea noastră. Numai în Dumnezeu putem păstra și întări puterea libertății noastre. Căci în Dumnezeu este, prin iubire, izvorul libertății noastre”².

Se vedește, încă odată, de ce ținta cunoașterii este pentru Sf. Grigorie de Nyssa cunoașterea lui Dumnezeu, de la Care pleacă și la Care se întorc toate : „Toate acestea le aflăm prin pătrunderea cuvintelor din text, prin care învățăm clar că măreția firii lui Dumnezeu nu e hotărnicită de nici o margine și că nu e vreun hotar în cunoașterea celor cercetate la care ar trebui să se oprească din mersul înainte cel ce aleargă printr-o înțelegere mai înaltă spre mintea de sus, trebuie să se poarte astfel ca toată desăvârșirea cunoașterii, la care poate ajunge firea omenească, să i se facă început al poftirii celor mai înalte”³.

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, I, în *Scrieri* II, p. 239.

2. Vezi n. 190, D. Stăniloae, la Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuirea la Cântarea Cântărilor*, în *Scrieri* I, p. 238.

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, în *Scrieri* I, p. 194-195.

Pentru că nu izolează cunoașterea lui Dumnezeu doar pentru cei inițiați, dar nici nu o socotește la îndemâna oricui, Sf. Grigorie de Nyssa ajunge să afirme că există două categorii de cunoaștere, potrivit oamenilor care o dobândesc: duhovnicească și neduhovnicească. Viabilă este cea dintâi, în mod firesc, singura care realizează sinteza între cunoașterea rațională și cea duhovnicească, între catafatic și apofatic¹.

Misticul, filosoful creștin, se deosebește de orice alt inițiat, prin aceea că nu numai a ajuns la cunoașterea adevărată ci și la trăirea ei. De aceea cunoașterea impune o puritate interioară, o mișcare atentă în adâncul propriei noastre conștiințe, căci dacă vrei să îl cunoști Dumnezeu nu o poți face dacă mai întâi nu te-ai străduit să te cunoști pe tine însuși².

Ni se întărește ideea că Sf. Grigorie de Nyssa nu vede legătura omului cu Dumnezeu doar ca un parteneriat, ci ca pe o adâncă și nesfârșită comuniune în veșnică înaintare în cunoaștere. Această comuniune omul trebuie să o caute și realizeze conștient, expresie a înălțării sale duhovnicești: „Așadar, așa se înfățișează sușul către înălțime al primilor patruzeci de psalmi, iar cel ce s-a înălțat cu mintea până acolo, furat de adâncimea subiectului, se va face și mai mare și mai înalt atunci când va pătrunde în partea a patra a Psaltirii, cum spunea Pavel până la al treilea cer, înălțându-se mai presus de înălțimile la care ajunsese mai înainte. De așa ceva va avea parte nu omul obișnuit, ci cel ce este alipit acum de Dumnezeu și unit cu El”³.

Puterea de a cunoaște este văzută ca un dar primit de om de la Dumnezeu, dar care este oferit după meritul propriei pregătiri. Calea cunoașterii este una transformatoare, care duce la robia neștiinței sau a falsei cunoașteri la libertatea adevărului dobândit, dar, așa cum am văzut mai sus ea este rezervată celui care s-a unit cu Dumnezeu.

Libertatea rămâne placa turnantă care permite omului să-și exprime opțiunea de a ține seama sau nu de chipul pe care-l poartă săpat în firea sa, de a dori să-l înalțe către asemănare sau, de a-l adânci mai mult în izolare. Depinde cu cine se întărește comuniunea: cu lumea imperfectă, trecătoare și mincinoasă sau cu Dumnezeu.

La Sf. Grigorie de Nyssa cunoașterea este un act viu, real, personal prin comunicarea cu Dumnezeu cel personal, ea nu este o contemplație pur filosofică, ci o concluzie a credinței împărtășite plenar. Acest lucru îl individualizează pe acest sfânt părinte al Bisericii mai ales de neoplatonicii la modă în vremea sa⁴ și față de care, se recunoaște, are unele datorii.

Cunoașterea trăită prin credință dă omului libertatea de se înalța către asemănarea cu Dumnezeu, stare pe care o poate degusta din trup încă, prin cunoașterea mistică, al cărei punct culminant îl reprezintă extazul mistic.

1. Pr. Drd. C. Davideanu, art. cit., p. 198.

2. J. Gaith, *op. cit.*, p. 198.

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *La titlurile Psalmilor*, în *Scrieri II*, p. 147.

4. Vezi M. Aubignau, *Introduction, Traité de virginité*, p. 184.

Misticul și pregustarea cunoașterii și a libertății veșnice în comuniunea cu Dumnezeu

„...iar semnul firii dumnezeiești este acela că întrece orice cunoaștere, cel ce socotește că Dumnezeu este ceva din cele ce se cunosc, întrucât s-a abătut de la Cel ce este spre ceea ce i se pare închipuire cunosătoare că este, nu mai are viață. Căci adevărata viață este Cel ce este cu adevărat. Iar acela rămâne neapropiat cunoașterii”¹.

Etapele spirituale care înalță către Dumnezeu nu sunt rânduite de om ci de Sfânta Treime. Este vorba de o scară coborâtă din înălțime către pământ, sprijinită de sus în jos, și nu de una al cărei punct de sprijin este pe ceva material, lumesc. Această răsturnare, plasare nefirească pentru omul trupesc, este cunoscută și apreciată ca atare doar de omul duhovnicesc, pe care într-un anumit limbaj îl numim „mistic”. Acesta, care a început să cunoască cu adevărat, are deja deslușite înțelesuri ascunse omului de rând. Moise, în urcușul său pe Sinai, reflectă cel mai bine imaginea omului duhovnicesc, a misticului, așa cum a perceput-o Sfântul Grigorie de Nyssa în trăirea și gândirea sa influențată și de gândirea greacă².

Moise parcurge o cale a inițierii în cunoașterea lui Dumnezeu care-l va duce la o comunicare specială cu El și la o comunicare aparte cu semenii. Pentru că starea de cunoaștere mistică nu se reflectă doar în sens ascendent, către Cel cunoscut, ci și în sens descendent, de a-L face cunoscut celorlalți pe Cel cunoscut atât de special de tine. Misticul nu trebuie numai să cunoască și să înțeleagă pentru el ci și pentru ceilalți semeni față de care începe să aibă obligația morală de a-i ajuta, pe cât le este cu putință, să devină, să se înalțe în cunoașterea adevărată.

Moise parcurge o cale a inițierii, dar nu una obișnuită, întâlnită în alte religii sau mistere, ci una cu totul nouă și specială. El L-a întâlnit pe Dumnezeu abia după ce propria voință a decis că dorește această întâlnire – este alegerea binelui în contrast cu răul, alegerea libertății în defavoarea robiei, a inițierii în deficitul ignoranței; această alegere demonstrează însușirea stării de libertate născute din voința fermă de a fi cu Dumnezeu, de a fi al lui Dumnezeu³.

Libertatea voinței omului a rămas vie și după căderea în păcat, în opțiunea de a-L căuta, de a crede, iubi sau nu pe Dumnezeu. Coruperea chipului a dus la slăbirea voinței dar nu la pierderea ei. Din această rădăcină poate crește pentru om fie mlădița libertății prin căutarea lui Dumnezeu, fie spinul robiei prin depărtarea de El. Libertatea voinței omului dă condiția cunoașterii și a

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, în *Scrieri I*, p. 92.

2. Prof. dr. Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Ed. Veritas, Târgu-Mureș, 1996, p. 52.

3. Drd. Vasile Răducă, „Voința și libertatea în gândirea Sf. Grigorie de Nyssa”, *Studii Teologice*, nr. 1-2/1983, p. 57.

libertății și, de aceea, păstrarea ei rămâne o condiție a întoarcerii reale la Dumnezeu. Angajamentul în cunoașterea lui Dumnezeu reprezintă puterea de alegere a omului și determină procesul creșterii duhovnicești și a experimentării libertății veșnice¹.

Extazul, așa cum îl consideră Sf. Grigorie de Nyssa², are darul de a promova persoana umană la un nivel superior al cunoașterii și al iubirii lui Dumnezeu. Misticul, singurul care poate cunoaște extazul, n-a dobândit această stare doar pentru că s-a ostenit prin asceză, ci pentru că Dumnezeu Însuși, aflându-l pregătit, l-a ales și i-a descoperit-o ajutându-l să o trăiască.

Persoana și viața lui Moise reprezintă pentru Sf. Grigorie imaginea misticului, a inițiatului care ajunge de la *cunoașterea lui Dumnezeu la a vieții împreună cu El*, de la a ști despre Dumnezeu la a comunica direct cu El și a fi în stare de *a-L sluji*. Misticul are meritul de a ilustra posibilitatea cunoașterii și realizarea comuniunii cu Dumnezeu fără a pierde nici o clipă din vedere că meritelor lui i se datorează această stare excepțională, ci lui Dumnezeu Care a făcut în esență acest demers posibil și i-a răspuns împlinindu-i dorința. Iată câteva locuri din opera marelui mistic capadocian care ilustrează această idee, de altfel fundamentală pentru păstrarea echilibrului duhovnicesc al smereniei fără de care nimic nu mai este posibil.

În *Viața lui Moise*, el scrie, ilustrând cele spuse mai sus: „În acest loc Moise este condus la o cunoaștere tainică, însăși puterea dumnezeiască învățând prin minuni mai presus de cuvânt poporul și pe însuși conducătorul lui”³.

Misticul nu mai este un om comun, și nu numai pentru că s-ar fi lepădat în principiu de tot ceea ce este lumesc sau pentru că ar fi atins o culme a vieții ascetice, ci pentru că a reușit să trăiască la un nivel special comuniunea cu Dumnezeu, dincolo de cunoaștere, așa cum este aceasta înțeleasă în mod firesc, trupesc. „Astfel – scria Sf. Grigorie de Nyssa – deci, noi urcăm lăsând treburile terestre, devenim luminoși apropiindu-ne de adevărata lumină a lui Hristos; dar *adevărata lumină* strălucește chiar în *tenebre* coboară până la noi, noi de asemenea vom fi lumină, cum zice Mântuitorul ucenicilor”⁴. Pentru a exprima această stare, în esență inexplicabilă în termeni uzuali, Sf. Grigorie de Nyssa devine creator de termeni noi care au rămas de atunci în vocabularul de bază al gândirii mistice. Astfel, cunoașterea lui Dumnezeu este asemenea unui „întuneric luminos”, este o „beție trează” sau „trezvie beată”: „Când, deci, Moise ajunge mai tare în cunoaștere mărturisește că vede pe Dumnezeu în întuneric, pentru că e propriu firii lui Dumnezeu să fie mai presus de orice cunoaștere și înțelegere”⁵.

Cunoașterea mistică a Dumnezeului cel adevărat este o supracunoaștere pentru om, dar, în același timp, o totală necunoaștere: „Dar mai întâi a

1. *Ibidem*, p. 59, 64.

2. Vezi Gregoire de Nyssa, *Traité de la virginité*, p. 375-377.

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, în *Scrieri I*, p. 31.

4. Idem, *Traité de la virginité*, p. 393.

5. Idem, *Viața lui Moise*, în *Scrieri I*, p. 74.

învățat ceea ce trebuie cunoscut despre Dumnezeu. Iar cunoașterea constă în a nu primi cu privire la El nimic din cele ce se cunosc prin înțelegerea omenească”¹.

Misticul are bucuria, fericirea, că este ucenicul lui Dumnezeu. El poate cunoaște ceea ce altora nu le este posibil și, totodată, este eliberat de ispita mândriei, prin conștientizarea lipsei sale de cunoaștere în contactul direct pe care îl are cu Dumnezeu cel întreit în Persoane, dar a Cărui ființă îi rămâne de neînțeles. Este o neînțelegere ziditoare, însă, nu una care duce la frustrare.

Libertatea misticului, a omului duhovnicesc vine și din această modalitate nouă de a cunoaște, este desprinderea cunoașterii apofatice și descoperirea înțelesurilor ei antinomice firii umane. A-L cunoaște pe Dumnezeu înseamnă a nu-L cunoaște, a-L vedea înseamnă a nu-L vedea, a-L descoperi este ca și cum L-ai pierde, a fi liber întru El înseamnă a te socoti rob al Lui. Sf. Grigorie scrie: „...a cunoscut pe Cel căutat astfel: că e cunoscut numai în a nu fi înțeles ce este și că toată însușirea înțeleasă Lui devine piedică în aflarea Lui, pentru cei ce-L caută”².

Ne învață Dumnezeu toate acestea pentru că adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu, cea care aduce libertate în esență, este să realizezi adevărata relație a ta cu Dumnezeu, Creatorul, Mântuitorul și Sfințitorul tău: aceea de a participa și de a te bucura de comuniunea lucrărilor Sale în veci. Misticului i se răsplătește prin această cunoaștere, care împlinește firea umană, credința, ascultarea și jertfa. El are privilegiul păcii interioare care nu mai tulbură credința și dă bucuria libertății lăuntrice. Misticul este, pentru Sf. Grigorie, creștinul împlinit, cel care cunoaște și trăiește libertatea încă în trup viețuind. El devine o oglindă eshatologică, o extensie în această lume a vieții veșnice petrecute în cunoașterea veșnică a Adevărului care zidește, dă înțeles existenței și o înveșnicește întru fericirea bucuriei nesfârșite.

Misticul, cel care știm că trăiește în trup pregustând viața veșnică, ne învață să căutăm libertatea prin trăirea credinței, prin înaintarea în credință și prin desăvârșirea ei întru noi, după osteneala și capacitatea fiecăruia de a-L cunoaște pe Dumnezeu. Libertatea este posibilă oricui o caută acolo de unde există cu adevărat – în comuniunea cu Dumnezeu.

1. *Ibidem*, p. 75.

2. *Idem*, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, în *Scrieri I*, p. 196

Starea de epectază – spațiul unic al unirii cunoașterii cu libertatea sau experiența libertății veșnice

„Și nici cel ce urcă nu se oprește vreodată, primind începutul din început, nici începutul celor pururi mai mari nu se desăvârșește în sine. Căci dorința celui ce urcă nu se oprește la cele cunoscute, ci sufletul urcând printr-o altă dorire mai mare spre alta mai de sus, într-o urcare necontenită, înaintează pururi, prin cele și m ai înalte, spre Cel nehotărnicit”¹.

Trăirea vieții duhovnicești determină în mod natural un sens ascendent vieții omului, care, cu cât înaintează pe această cale, cu atât își permanentizează viața în Hristos.

Cel care se înalță duhovnicește către Dumnezeu și se îndumnezeiește odată cu înaintarea în cunoașterea cea adevărată și trăirea libertății în comuniunea cu Persoanele divine, nu face niciodată pauză pentru că nu are nevoie de odihnă. Odihna lui este viețuirea cu Dumnezeu. Odată început acest urcuș liber al cunoașterii, dacă omul nu dorește să se întoarcă sau nu suferă vreo cădere prin voința lui, el nu se va termina niciodată, nefiind nici un motiv pentru întreruperea lui.

Înaintarea în Dumnezeu și cunoașterea Lui sunt permanente, veșnice, pentru că nu sunt îngrădite de nimic, nu au hotar.

Progresul omului în cunoașterea liberă și nesfârșită a lui Dumnezeu în comuniune nemijlocită cu El este starea de *epectază*. Ea va „defini” starea omului în veșnicie și rămâne pentru Sf. Grigorie de Nyssa una dintre cele mai înalte, adevărate, atractive și originale învățături ale sale². Această tindere-întindere³ către Dumnezeu a omului, care vrea să o exprime într-un anume sens termenul „epectază” ca demers progresiv al vieții duhovnicești, a fost enunțată mai întâi de Sfântul Apostol Pavel⁴, iar ca idee a fost prezentă și în scrierile altor sfinți părinți sau scriitori bisericești cum ar fi Sf. Irineu de Lugdunum, Origen sau Sf. Vasile cel Mare, fără a avea, însă consistența și, mai ales, dimensiunea mistică întâlnită la Sf. Grigorie de Nyssa⁵.

Cuvântul *epektasis* exprimă în limba greacă atât desăvârșirea, cât și limita și mai poate fi tradus și prin „întindere către ceva”⁶, oferind limbajului și trăirii mistice posibilitatea unei exprimări deosebit de expresive a stării de

-
1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, în *Scrieri I*, p. 223.
 2. Jean Daniélou, *Introduction*, Gregoire de Nyssa, *La vie de Moise ou traité de la perfection en matière de vertu*, Troisième édition revue et redigée, Paris, Cerf, 1968, p. XIX.
 3. Termenul *epektasis* înseamnă în limba elină *extensie, dilatare*; Cf. M. Quenon, *Dictionnaire Grec-Francaise*, p. 435.
 4. Cf. Filipeni 3, 14 și 2 Corinteni 3, 18.
 5. Jean Daniélou, *Mistique de la tenebre chez Gregoire de Nysse*, în: *Dictionnaire de Spiritualité...*, tome II, part II, col. 1882.
 6. Vezi Placide Deseille, *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Tome IV, col. 785, s.v. „Epectase”.

neexprimat a viețuirii veșnice. Sf. Grigorie va profita din plin de sensurile acestui cuvânt și-l va conjuga viziunii creștine pentru a exprima viața cea veșnic cunoscătoare a sufletului unit cu Dumnezeu. El este cel care promovează și impune definitiv ideea de epectază în spiritualitatea creștină și în gândirea profană. Este un capitol care-i reprezintă cel mai bine originalitatea gândirii sale mistice pentru că rezolvă problema stării veșnice a sufletului în comuniunea cu Dumnezeu, o stare a cunoașterii libere a lui Dumnezeu, fără de sfârșit, o redobândire a libertății desăvârșirii care nu are hotar.

Experiența acestei stări de epectază este cea care poate fi asemănată unui extaz neîncetat în care îl primești pe Dumnezeu în fiecare clipă, cunoscând, totodată, bucuria autodepășirii¹.

Posibilitatea de a cunoaște starea de epectază oferă omului o dimensiune concretă asupra propriei libertăți în veșnicie. Sf. Grigorie de Nyssa face ca această ideea să transpară prin comparația progresului sufletului omenesc cu acela al germinării unei semințe: „Credem că această sămânță umană se dezvoltă și se manifestă progresiv, îndreptându-se spre scopul final, printr-o evoluție fizică, fără să primească nimic din exterior care s-o ajute la creșterea sa, ci progresând de la sine însăși, spre starea de perfecțiune. Astfel forma omului care trebuie să existe se află în sămânță, dar ea se află ascunsă pentru că se poate manifesta doar în funcție de o anumită ordine”². Omul poartă în sine tot ceea ce-i este necesar să se înalțe, să crească, să se împlinească, dar are nevoie de acea „anumită ordine” care poate fi, în esență, restabilirea sa în raport cu Dumnezeu. Numai omul care-și revine, care se apropie de starea sa de la început, va fi capabil să crească firesc către asemănarea la care a fost chemat.

Îndumnezeirea omului, adică veșnica înaintare a chipului către asemănarea cu Dumnezeu (image pe care ideea de epectază o surprinde definitoriu) este urmare directă a conlucrării omului cu harul lui Dumnezeu, care-l ajută și îi dă puterea să cunoască și să trăiască în Dumnezeu. Aceste două stări eshatologice, care vădesc participarea omului, exprimă libertatea acestuia prin care el își asumă felul de viață veșnică ales. Experiența extazului veșnic prin trăirea stării de epectază face din cunoașterea lui Dumnezeu nu doar o simplă activitate intelectuală, ci un mod de a fi. Este vorba de o libertate pe care omul o dăruiește necondiționat lui Dumnezeu, ca semn al credinței depline, Care, în schimb, îl va purta pe om, înălțându-l în infinitul divin, învățându-l că urcușul duhovnicesc și gnoseologic totodată are un singur determinant – veșnicia, viața cea fără de sfârșit³.

Cunoașterea vieții veșnice din întâlnirea liberă cu Dumnezeu, urmare a stării de epectază, dă omului o nouă dimensiune: cea a setei de nestins de a deveni una cu Dumnezeu⁴. Este, însă, o sete ca nu chinuie, ci are doar menirea

1. Drd. Nicolae Fer, art. cit., p. 91.

2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron*, în *Scrieri II*, p. 116.

3. Drd. Nicolae Fer, art. cit., p. 95-96.

4. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique...*, p. 291.

de a înflori în suflet dorința mereu sporită de a cunoaște mai mult, de a fi mai mult cu Dumnezeu. Nu este o cunoaștere impusă și nici peste puterea sufletului, căruia i se va descoperi după pregătirea duhovnicească pe care a dobândit-o în timpul vieții. De aceea, sufletul nu va trăi criza neadaptării, frustrarea neînțelegerii și sentimentul neîmpărtășirii iubirii pe care o poartă față de Dumnezeu. Armonia restabilită între om și Dumnezeu aduce celui dintâi fericirea și libertatea veșnică.

Părintele profesor Vasile Răducă dădea o interesantă interpretare epectazei în concepția Sf. Grigorie de Nyssa, pe care o vedea ca pe o stare ontologică a omului devenit casnic al lui Dumnezeu în viața cea neînserată, în care asemănarea cu El se dobândește veșnic și este cea care înveșnicește. Iată cum o caracteriza teologul român: „Progresul omului în Dumnezeu este o creștere în comuniune care include, desigur, schimbarea calitativă, chiar ontologică, fără să-și piardă identitatea în sensul desăvârșirii umane, care se aseamnă mereu mai mult cu Dumnezeu”¹.

Epectaza schimbă omul, dar nu-l subțiază, nu-l face mai puțin prezent, ci-l amplifică, împlinindu-l. Întâlnirea cu Dumnezeu nu este una la nivel intelectual, pur cognoscibil, ci la nivel ființial, ontologic.

În starea de epectază rolul cunoașterii este acela de a da sufletului conștiința vie că Dumnezeu este prezent activ înlăuntrul său și, totodată, îl cuprinde și din exterior, îl cuprinde cu totul fără a-l desființa. Omul devine, astfel, participant direct la viața lui Dumnezeu² fără a se identifica cu El pierzându-și propria persoană, așa cum se întâmpla în mistica plotiniană.

Pentru că trăiește veșnic întâlnirea, cunoașterea și comuniunea cu Dumnezeu în starea de epectază, aceasta devine cea mai înaltă culme la care poate ajunge omul în relația Sa cu Sfânta Treime. Este extazul de a te împlini iubindu-L și admirându-L nelimitat pe Dumnezeu, Care ți se oferă neconținut către o mai mare și mai înaltă descoperire, admirație și uimire³.

Epectaza este starea așteptată de cel duhovnicesc care, în lupta sa pentru propria înaintare spirituală, se îmbărbătează și se străduiește și mai mult pentru a nu renunța sau a nu devia. „De aceea – scrie Sf. Grigorie de Nyssa – cel ce vede cât de mult este plecată firea noastră spre schimbare, să nu se întristeze, ci, dimpotrivă, schimbându-se continuu în ceva din ce în ce mai bun, și trecând din slavă în slavă (epectaza, n.n.) să se schimbe în așa fel încât să devină tot mai bun prin creșterea cea din timpul zilei, desăvârșindu-se pururi și niciodată ajungând la capătul desăvârșirii. Căci numai atunci cineva se poate numi cu adevărat desăvârșit când, crescând către ceva mai bun, nu se oprește în drumul său niciodată și nici nu-și mărginește desăvârșirea, punându-și vreo limită oarecare”⁴.

1. Pr. Dr. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1996, p. 132.

2. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 291.

3. Idem, *Mistique de la ténèbre*, col. 1884.

4. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre desăvârșire, către monahul Olimpului*, în *Scrieri II*, p. 477.

Viața veșnică trăită în epectază arată ce înseamnă pentru om îndumnezeirea: să-L cunoști pe Dumnezeu, să tinzi deplin către El, pentru a deveni asemenea Lui. O cunoaștere, o înălțare și o devenire care nu adună nimic teoretic ci doar trăit.

Relația dintre Dumnezeu și om, care-i face ultimului urcușul veșnic, este posibilă, în opinia Sf. Grigorie, deoarece o consideră ca pe o relație intimă între suflet și Dumnezeu, având ca fundament veșnic iubirea lui Dumnezeu față de creație, pe de o parte, și libertatea umană redobândită, înduhovnicită, ca temei personal, pe de altă parte¹.

Libertatea trăită prin cunoașterea lui Dumnezeu are prin această stare de epectază dimensiunea veșniciei. O veșnicie întemeiată pe comunicare, pe comuniune și pe lipsa oricărui sentiment de constrângere sau limitare. Sufletul primește după cum s-a pregătit, dar nu rămâne niciodată dezamăgit pentru că întâlnirea cu Dumnezeu nu va fi niciodată pe jumătate sau în procente judecării sau calității puterilor de cunoaștere omenești, ci va fi deplină. Părintele Dumitru Stăniloae vedea epectaza posibilă tocmai pentru că natura umană a fost creată de Dumnezeu pentru a participa la viața dumnezeiască². Natura omului fiind astfel dispusă și disponibilă unei veșnicii a cunoașterii fără de sfârșit, fiecare moment fiind un nou, niciodată repetabil, început.

Esențială rămâne pentru om pregătirea pentru a putea fi capabil să trăiască starea de epectază. În funcție de starea de pregătire, omul poate pregusta starea de epectază încă din viața aceasta. Este, desigur, o cunoaștere limitată, mai curând introducere a ceea ce va urma, o încurajare, dar și un antrenament în același timp. Într-un studiu pe care l-am publicat mai înainte, în care am analizat mai pe larg acest subiect, numeam acest moment unul de pre-epectază³, unul în care așa cum cunoașterea și pregătirea sunt parțiale la fel este și înaintarea în Dumnezeu este o doar secvențial cunoscută, ca o făgăduință a cărei împlinire va fi primită în viața veșnică.

Pentru subiectul prezentului studiu epectaza ne interesează în aspectul ei de autoeducare pe care omul trebuie să o realizeze asupra sa. Starea de epectază veșnică este urmare a pregătirii, una mistică în acest caz, care înalță cunoașterea, la gnoza cea adevărată, la cunoașterea lui Dumnezeu (θεογνωσια⁴, singura în măsură să dea libertate sufletului.

Epectaza oferă perspectiva veșniciei întru cunoașterea lui Dumnezeu, care înseamnă libertatea omului de a se îndumnezei, dar și libertatea lui Dumnezeu de a se oferi omului spre cunoaștere și spre unire. Din acest punct de vedere, considerăm că există și un fel de *epectază* divină, a lui Dumnezeu către om, prin care Dumnezeu Însuși se extinde, înaintează, progresează în omul pregătit

1. Irineu Slătineanu, *op. cit.*, p. 204.

2. Vezi n. 221, D. Stăniloae, la Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuirea la Cântarea Cântărilor*, în *Scrieri I*, p. 258.

3. Pr. drd. Neculai Dorneanu, „Învățătura despre epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa”, *Teologie și viață*, nr. 5-8/2002, p. 75.

4. Drd. Nicolae Fer, art. cit., p. 84.

pentru aceasta, împlinindu-l veșnic. Concluzia ar fi că nu numai omul se străduiește să se îndumnezeiască, ci Dumnezeu Însuși participă la acest act ultim pentru ca omul să poată reuși¹.

Există o libertate umană și una dumnezeiască, există o dorință de cunoaștere omenească a lui Dumnezeu și o dezvăluire divină către om. Există, așadar, toate premisele ca să se poată împlini chipul în asemănarea care-i este promisă – o asemănare liberă printr-o cunoaștere dobândită prin efort personal dar susținută de Dumnezeu prin descoperirea și harul Său.

Concluzii

„Cuvântul vrea ca noi, fiind schimbăcioși din fire, să nu ne rostogolim prin schimbarea spre rău, ci urmărind neconținut creșterea spre mai bine, să avem schimbarea împreună-lucrătoare în urcușul la cele mai înalte ca, prin felul schimbător al firii noastre, să dobândim neschimbare”².

Subiectul prezentului studiu este în măsură să genereze reflecții multiple. Când ne-am gândit că o libertatea izvorâtă din adevărata cunoaștere a Dumnezeului celui viu și a realităților, singurele realități de altfel, transcendente oferă omului prilejul de a se autoevalua și autoeduca (autopăstori pentru propria desăvârșire), opera Sf. Grigorie de Nyssa ne-a pus la îndemână suficiente argumente pentru a nu ne înșela în demersul nostru.

Rolul gândirii mistice nu este pentru Sf. Grigorie crearea unui sistem filosofic propriu, așa cum era moda pentru cei mai vestiți filosofi antici, ci exprimarea unei realități proprii omului inițiat în credință, care poate mărturisi misionar și pastoral totodată credința, și care, începând astfel a-L cunoaște pe Dumnezeu și a trăi nemijlocit cu El, devine liber.

Cunoașterea este folositoare dacă, după cum vedem la Sf. Grigorie de Nyssa, este bazată pe Sfânta Scriptură primită prin cugetarea inspirată a Bisericii – dreptar indispensabil pentru a rămâne liberi într-o lume în care rătăcirea sau robia duhului este principala amenințare.

Omul, prin efort personal, conlucrând cu harul dumnezeiesc, care dă cunoașterea și ajută la progresul continuu în înțelegerea celor cunoscute, ajunge să fie inițiatul care a primit această descoperire tocmai de la Cel care dă sens și libertate ființei noastre – Dumnezeu. Pregătirea liberă, personală, va ajuta omul să perceapă ceea ce Dumnezeu așteaptă de la el – să I se asemene.

Sf. Grigorie de Nyssa oferă numeroase filoane de cugetare tuturor celor care doresc să-și deprindă cunoașterea pentru a afla cele dezvăluite de Dumnezeu pentru ca redobândirea libertății sufletești aici și în veșnicie să devină pentru om o realitate – libertatea veșniciei împlinite³.

1. Pr. drd. Neculai Dorneanu, art. cit, p. 77.

2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, în *Scrieri I*, p. 225.

3. Vezi Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, n. 221 la Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, în *Scrieri I*, p. 258.

Concluzia studiului de față atât în ceea ce privește demersul omului de a cunoaște pe Dumnezeu spre a se bucura de binecuvântarea libertății Sale, cât și în ceea ce privește încercarea de a descifra gândirea Sf. Grigorie de Nyssa, atât de înaltă și de complexă, ne-o poate oferi Sfântul însuși : „Iar dacă ne-ar supăra neputința firii noastre, care fiind copleșită de slăbiciuni nu poate urmări finețea înțelepciunii dumnezeiești, să nu se mire deloc cineva dacă s-ar gândi la sărăcia firii omenești, potrivit căreia ar fi bine, chiar dacă nu poți să nu greșești deloc, atunci măcar să săvârșești câte un bine”¹. Să fie, cel puțin, un bine mic pentru lăuntrica noastră zidire ceea ce s-a scris.

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron*, în *Scrieri II*, p. 123.

DIONISIE (POLICARP) PÎRVULOIU

Sfântul Vasile cel Mare *Împotriva lui Eunomiu*. Terminologia trinitară între lingvistică și apofatism

Preliminarii

Dramatica și îndelungata dezbatere trinitară a acaparat și antrenat toate energiile lumii creștine pe parcursul veacului al IV-lea p. Chr. S-au confruntat două mari forțe, ortodoxia niceeană și diversele facțiuni ariene, care, deși polemizau adeseori și între ele, făceau front comun când trebuia să fie combătută poziția niceeană.

Situația Bisericii din acea perioadă era foarte dificilă și primejdioasă pentru puritatea dreptei credințe. Iată cum o descrie Sf. Vasile cel Mare, accentuând primejdia deosebit de gravă a arianismului și sabelianismului, care, deși aparent antagonice, de fapt reduceau divinitatea la o singură Persoană care însă nu se diferenția de ființa Sa și de ființa lumii: „de o parte ne sfășie aderenții lui Eunomiu, de cealaltă se arată ucenicii lui Sabelios. Dar vă conjur să nu dați atenție acestor nelegiuite sofisme, care nu pot înșela pe nimeni! Să știți, dar, că «numele lui Hristos», care «este peste tot numele»¹ este numirea dată Fiului lui Dumnezeu însuși, după cuvântul apostolului Petru: «nu este sub cer nici un alt nume dat între oameni, în care trebuie să ne mântuim noi»². Cât despre cuvintele «am venit întru numele Tatălui Meu», trebuie să știm că Hristos le pronunță pentru ca să indice pe Tatăl ca principiu și cauză a Sa. Iar dacă spune: «mergând botezați în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh»,³ nu trebuie să credem că ni s-a transmis un singur nume. Într-adevăr, după cum atunci când zice «Pavel și Silvan și Timotei»⁴ sunt pomenite trei nume, dar toate trei sunt legate unul de altul prin silaba «și», tot așa și Cel ce a vorbit despre «numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh», deși a pomenit trei

1. Flp. 2, 9.

2. FA. 4, 12.

3. Mt. 28, 19.

4. 1 Tes. 1, 1.

nume, le-a legat laolaltă printr-o conjuncție pentru a arăta că sub fiecare nume se ascunde ceva particular, desemnat de un nume, pentru că numele sunt cele care desemnează lucrurile. Fiindcă persoanele au în ele însele o existență proprie și deplină nu tăgăduiesc nici măcar cei ce au cea mai puțină minte. Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au una și aceeași natură și o singură divinitate, dar numiri diferite, care ne duc cu gândul la idei precise și complete. Căci nu-i stă în putere rațiunii să aducă adorația cuvenită Tatălui și Fiului și Duhului Sfânt dacă ea nu contemplă, fără să le confunde, însușirile fiecăreia dintre persoane. Iar dacă tăgăduiesc că acestea sunt și cuvintele lor și înțelesul învățăturii lor, atunci și scopul strădaniilor noastre a fost atins.”¹

Conflictul care a mobilizat nu doar personalități de prim rang ale Bisericii², ci, din nefericire a determinat și ingerința puterii imperiale în chestiunile teologice³, se reducea de fapt la cel dintre rațiunea elenică și credința creștină revelată, sau altfel spus la cel dintre filosofie și teologie, dintre cugetarea omenească și Revelație. Așadar, Părinții Bisericii implicați în polemica antiariană luptau nu doar împotriva ereziei, ci, în primul rând împotriva tentativei de a subordona teologia filosofiei, sau, mai exact de a transforma creștinismul într-o filosofie ca oricare alta printre mulțimea de școli filosofice ale antichității. Capadocienii în special au deconspirat și au militat cu tărie împotriva încercării de a cuprinde cu limitata rațiune omenească tainele cele mai presus de logică ale creștinismului. „Perla și blazonul culturii greco-latine”⁴ filosofia încerca, fără menajamente, să asimileze teologia creștină.

Protagoniștii disputei. Sf. Vasile cel Mare și Eunomiu de Cyzic. Literatură și teologie.

Opera *Împotriva lui Eunomius*⁵ ne înfățișează un Sf. Vasile⁶ încă tânăr, dar plin de energie și de râvnă pentru apărare dreptei credințe. Cu toate acestea,

1. *Epistola* 210, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1988, p. 432.
2. Precum Sf. Atanasie cel Mare, Didim cel Orb, Părinții Capadocieni, Sf. Ambrozie de Mediolanum, Sf. Ioan Gură de Aur etc.
3. Care a sprijinit adesea în mod direct arianismul (Cf. împărații Constantius, Valens).
4. Pr. Prof. Ioan G. Coman, *Probleme de literatură și filosofie patristică*, EIBMBOR, București, 1995, p. 103.
5. Acest studiu conține și o anexă în care prezentăm, în traducerea noastră, un fragment din această operă, relevant pentru dezbaterile de față.
6. S-a născut către anul 330 în Caesarea Capadociei, dintr-o familie creștină și bogată. Bunicul său a fost martir sub Dioclețian, iar bunica din partea mamei era Macrina care fusese ucenica Sf. Grigore Taumaturgul, în Pont. Mama sa, Emilia avusese zece copii, dintre care patru i-a dăruit Bisericii: pe fiica sa cea mai mare Macrina, călugăriță care,

discursul acestui „roman printre greci”¹ teologic reflectă „o maturitate și o claritate a gândirii menite să o facă unul dintre arcurile de boltă ale doctrinei ce caracterizează teologia capadocienilor, aceea a distincției între o esență și trei ipostasuri.”²

în proprietatea ei de la Annesi, a fondat o mănăstire de maici, iar pe trei copii i-a avut episcopi: Vasile, Grigorie de Nyssa și Petru de Sevastia. Instruit mai întâi de tatăl său, un retor și avocat distins, Sf. Vasile își va completa studiile în Caesareea, la Constantinopol, unde îl ascultă pe lectorul Libanius, apoi la Atena, unde a rămas cinci ani, având aici coleg pe viitorul împărat Iulian Apostatul și pe Sf. Grigorie de Nazianz care i-a rămas prieten devotat toată viața. Reîntors acasă în 356, a exercitat câțva timp profesiunea de retor, însă sora sa, Macrina l-a convins să devină monah. După ce s-a botezat, în anul 357, înainte de a se retrage din lume, vizitează cele mai vestite mănăstiri din Egipt, Siria și Palestina. Apoi își vinde bunurile și se retrage într-un loc pitoresc în apropiere de Neocaesareea, pe marginile Irisului, nu departe de Annesi. Acolo, i se va alătura și Grigorie de Nazianz, cu care va alcătui (358-359) *Filocalia origenistă*, precum și *Regulile monahale*. În anul 362, noul episcop al Caesareei, Eusebiu, l-a hirotonit preot, voind să-l aibă lângă sine. Acestuia îi va și urma pe scaunul episcopal în 370, în pofida intrigilor partidei ariene; având doar 40 de ani, ajunge mitropolit al Capadociei și exarh al Pontului. N-a păstorit decât nouă ani, însă episcopatul său este unul dintre cele mai vestite și mai fructuoase din istoria Bisericii creștine. S-a împotrivit cu toată puterea arienilor și macedonienilor, și chiar împăratului Valens. A readus pacea în multe eparhii. Pe tărâm doctrinar s-a îngrijit de turma sa atât pe teren spiritual, cât și pe teren material, întemeind celebrul complex de asistență socială *Basiliada* la porțile orașului. În urma numeroaselor boli și suferințe, moare în 379, la 49 de ani. Încă fiind în viață, a fost numit *cel Mare*, fiind cinstit ca un învățător de frunte al Bisericii. Puțini oameni atât de echilibrați și de complecși ca Sf. Vasile a avut Biserica. Comparat cu ceilalți Sfinți Părinți ai Bisericii orientale, cu Sf. Atanasie și Sf. Ioan Gură de Aur, pare că-i întrece prin totalitatea calităților sale. Sf. Atanasie a fost mai mult om de luptă decât de știință, iar Sf. Ioan Gură de Aur mai mult un orator și un moralist decât un om de acțiune. Sf. Vasile poseda amândouă calitățile. Înainte de toate, era un om care știa să conducă destinele altora, care știa ce vrea și ce trebuie să facă pentru a-și atinge scopul. Prin tăria caracterului său, prin arta sa de a conduce a exercitat asupra contemporanilor săi o influență decisivă. Supușii săi, ca și prietenii săi trebuiau să fie în mâna lui instrumente docile pentru planurile Providenței. Greutățile nu l-au oprit niciodată, insuccesele nu l-au descurajat. A luptat împotriva împăratului Valens și a prefectului Modestus, opunându-se uzurpării drepturilor Bisericii de către Stat, încât împăratul a cedat, lăsându-l pe scaunul arhieresc. A cerut și ajutorul Papei Damasus care, susținându-l pe Paulin al Antiochiei, consacrat episcop de Lucifer de Cagliari, l-a amărât mult pe Sf. Vasile, dar, peste doi ani, i-a scris din nou Papei Damasus, pentru a obține părăsirea lui Paulin și condamnarea lui Apolinarie. În același timp, Sf. Vasile a fost și un om al cărții, cu o cultură profundă și vastă, un spirit pragmatic, dar și un filosof, un teolog și un orator care s-a impus prin profunzimea ideilor și aticismul stilului, fiind mai natural și mai clasic decât Sf. Grigorie de Nazianz și Sf. Ioan Gură de Aur, socotiți cei mai mari reprezentanți ai stilului literar creștin. A luptat viguros contra arianismului, continuându-l pe Meletie al Antiochiei, neonicenean, împotriva împăratului semiarian Valens. Sf. Vasile a fost întotdeauna un niceean declarat în Caesareea Capadociei, cetatea Asiei Mici, fiind ascultat de întregul episcopat din Orient. (Cf. Ioan M. Bota, *Patrologia*, Cluj Napoca, Casa de Editură „Viața creștină”, 1997.)

1. Cum a fos deseori supranumit. Cf. Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu, Preot Prof. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *Patrologie*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006, p. 157.
2. Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, traducere de Hanibal Stănculescu și Gabriela Sauciuc, vol. II, t.1, Iași, Polirom, 2004, p. 103.

Din punct de vedere filosofico-literar opera Sf. Vasile se poate încadra în mișcarea celei de-a Doua Sofistici. Dacă până atunci scena literară era dominată de confruntarea între aticism¹ și asianism,² la începutul veacului al II-lea p. Chr. va apărea o nouă doctrină literară care va concilia cele două tendințe. Astfel, cea de-a doua sofistică, precum a mai fost numită, va supune gramaticii aticiste exuberanța stilistică a asianismului.³

În mare poate fi caracterizată ca o oratorie epideictică înzestrată cu certe valențe de spectacol de origine microasiatică. Noua orientare va penetra toate aspectele vieții culturale grecești până la revitalizarea vechii religii grecești. Aflându-se sub presiunea regimului de autoritate personală a împăratului, oratorul vremii nu-și mai putea exercita arta în discursuri politice, fiind nevoit să-și afle refugiul în oratoria de aparat. În plus, intelectualul vremii afla o plăcere greu de înțeles azi în farmecul rafinat al discursului marcat de exotismul ideilor și de cultul forme artistice. Astfel de spectacole oratorice erau performate de vorbitori itineranți specializați care desfășurau fascinante spectacole publice în care își etalau talentul oratoric. Se alcătuiau astfel veritabile „fiecțiuni teatrale”⁴ care încântau și exaltau audiența. În ciuda extravaganțelor inevitabile, A Doua Sofistică a conservat și transmis opere inestimabile ale antichității grecești, opere care erau studiate în școlile unde au învățat marii capadocieni și Sf. Ioan Gură de Aur. Alt merit al acestui curent literar este introducerea masivă în discursul literar a subiectivității, a vieții lăuntrice, a pasiunii, imaginației, a gustului pentru aventură și pentru senzational. Ne aflăm, așadar, în fața unui „romantism” sui generis. Pentru studiul nostru prezintă interes cea de-a treia etapă a acestei mișcări, etapă care începe cu domnia lui Constantin cel Mare. Reprezentanți străluciți ai acesteia sunt:

1. Termenul provine din gr. ἁττικισμός: în veacul IV î.Hr. voia să exprime doar politica unor cetăți din vechea Grecie, făcută în interesul „Aticei”, a cărei, capitală era Atena, așadar o prelungire a ceea ce Tucidide înțelesese, în timpul războiului peloponeziac, prin *aticism* și anume: „atașament față de partida ateniană”. În urma războaielor lui Alexandru Macedon însă, eruditul Eratostene, în secolul III î.Hr., la Alexandria, îl folosește cu înțelesul de „rafinament” și „puritate a limbii”. Un veac mai târziu, gramaticul elenistic Crates din Pergam, supranumit „atenianul” pentru simpatiile sale, înțelege prin *aticism*: „rostirea corectă”, pe care epoca elenistică era pe cale s-o piardă, deci folosește termenul într-un sens gramatical sau retoric. Stil „aticist” este clasicizant prin excelență, centrat pe hipotaxă, mai puțin retoric și mai moderat în utilizarea tropilor.
2. Noua retorică a lui Gorgias, Hegesias, Himerios a cucerit treptat lumea sfârșitului antichității. Aliterații, paronomaze, calambururi, asonanțe, homoioteleuta, clausule artificioase, terminații ritmice sau rimate, cuvinte exotice, toate au constituit „un stil orgiastic care a degenerat într-un bacchanalic dans al foneticii” (E. Norden) care a încântat urechile romanilor. Acest stil era fundamentat pe parataxă, folosind din abundență figurile stilistice). Școala retorică asianică promova un stil înflorit, πατερικ, amplu ritmat și afectat, cultivând frazele scurte, abundența figurilor de stil, antiteze și paralelisme și un caracter sentențios.
3. James Marshall Campbell A. M., *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great*, vol. II, Catholic University of America, Washington D.C., 1922, p. 14.
4. James Marshall Campbell A. M., *op. cit.*, p. 17.

Libanius, Himerius, Themistius și Iulian de Capadocia. Centrul spiritual al ei era la Atena, loc unde și-a desăvârșit studiile și Sf. Vasile cel Mare. Deși în filiație directă cu păgânismul, creștinarea Imperiului roman nu a afectat sensibil dezvoltarea acestei orientări artistice. Sf. Vasile asimila și transfigura instrumentele literare ale acestei școli, adaptându-le pentru crearea unor opere fundamentale ale creștinismului și mai ales, neîngăduindu-și să fie sedus de excesele acesteia.

Forma nu poate fi separată de conținut în cadrul discursului literar în general și în cazul celui teologic în special. De altfel discursul teologic este în cele din urmă tot unul literar și poate fi analizat până la un punct cu instrumentele literatului. Problema devine și mai complexă, iar necesitatea îmbinării demersului teologic cu cel lingvistic mai stringentă în cazul literaturii creștine de limbă greacă a veacului capadocienilor. Pentru justa înțelegere a operei acestor titani ai literaturii creștine, teologul contemporan (în speță patrologul, dar nu numai) are absolută nevoie de buna cunoaștere a unor discipline umaniste: istoria literaturii grecești, evoluția teoriei literare, a poeziei și retoricii antice, dar și valorificarea ultimelor progrese din domeniul studiilor lingvistice. Cu toată aparenta delimitare critică a Părinților Capadocieni de cultura literară a antichității, de fapt aceștia sunt pe deplin integrați mediului cultural și paradigmelor literar-retorice ale antichității. Această distanțare a apărut ca reacție la excesiva cultivare a formei artistice în dauna conținutului, a așa-numitei *artă pentru artă*, prețioasă și pedantă care devenise o modă literară în Antichitatea târzie. În plus, adeseori ereticii, pentru a-și recruta noi adepți recurgeau fără scrupule la metodele și principiile de mare efect ale retoricii. Așadar aparenta respingere a artei literare este apologetică la Părinții Bisericii, fiind îndreptată, nu împotriva literaturii, ori culturii în sine, ci împotriva supraestimării livrescului în cazul autorilor păgâni, ori împotriva deturnării artei literare în serviciul minciunii și al ereziei¹. Pentru scriitorii creștini arta în general, și cea literară în special² se cuvine a fi subsumată idealurilor de bine, frumos și adevăr.

„Literatura creștină nu urmărește în chip esențial finalități estetice, fiind o literatură motivată de susținerea și răspândirea religiei creștine, dar, nici nu este lipsită de valoare estetică. Ruptura față de literatura necreștină n-a fost totală. Se poate mai degrabă vorbi de o alternanță între discontinuitate și continuitate. Autorii creștini nu se izolează de tendințele estetice generale ale literaturii latine. Ei sunt înrăuiriți de cultura păgână a vremii, pe care concomitent o combat și încearcă s-o integreze.”³

1. „Pe mulți i-a preocupat poetica, retorica și descoperirea sofismelor, a căror materie este minciuna; nici poezia nu poate exista fără mit, nici retorica fără arta vorbirii și nici sofistica fără false raționamente.” (*Omilia a XII-a, La începutul Proverbelor*, VI, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisori*, partea întâia, traducere, introducere și note de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR; București, 1986, p. 473-474).
2. Cultura antichității târzii a fost una prin excelență literară.
3. Eugen Cizek, *Istoria literaturii latine*, Societatea „Adevărul”, București, s.a., 1994, vol. II, p. 783.

În epistolele¹ și omiliile Sfântului Vasile cel Mare întâlnim conturată și o concepție destul de originală asupra retoricii creștine.² Mai mult, se cuvine amintită o observație de o remarcabilă importanță a Sfântului Vasile cel Mare, cristalizarea unei conștiințe existenței unei limbi grecești „creștine” (Sfântul amintește uneori de un stil, de un mod de a vorbi bisericesc – ἐκκλησιαστικὴ συνήθεια³). La fel, este pe deplin conștient de existența unor termeni specifici numai limbajului biblic, care nu se regăsesc în alte opere profane, sau care au sensuri specializate pentru noțiuni și concepte teologice.

Nu la fel de echilibrat ca Sf. Vasile în utilizarea instrumentelor literare în teologie va fi Ereziarhul Eunomiu, lider al neoarianismului. Acesta era și el de origine capadociană, născut în jurul anului 335. Astfel, Eunomiu, precum ne înștiințează Sf. Grigorie de Nyssa, a avut un ca tată un om remarcabil întru toate cu excepția faptului de a fi adus pe lume un asemenea fiu. Istoricul Socrates ni-l prezintă ca ajungând secretar al ereticului arian Aetius, supranumit și „ateul”, pe care îl va surclasa prin personalitatea și cultura sa. Eudoxius de Antiohia îl va hirotoni diacon în 360⁴ și apoi îl va numi episcop de Cyzic. Acum își va impresiona eparhia prin remarcabilele sale tehnici dialectice și oratorice. Dar, din cauza acestor excese prea puțin potrivite cu sobrietatea creștinismului și din cauza doctrinelor sale eretice va fi alungat din oraș. După moartea lui Aetius va prelua conducerea facțiunii ariene a anomeilor care va primi mai apoi numele de *eunomiană*. Este exilat la Mursa, în Pannonia, și mai apoi pe insula Naxos, ca pedeapsă pentru tulburarea Bisericii și a cetăților cu activitatea lui sectară. Descoperind că unii din șambelanii palatului erau adepții lui Eunomiu, împăratul Teodosie îl exilează la Halmyris, actuala localitate și lac Razelm, din Dobrogea, la acea vreme Scythia Minor. După cucerirea cetății Halmyris de către barbari, Eunomiu este exilat la Cezareea Capadociei, unde este primit foarte rău, deoarece scrisese împotriva Sf. Vasile cel Mare. I se permite să se retragă la ferma sa numită Dacoroenoi sau Dacora, unde moare în 394⁵.

Împotriva sa vor scrie celebri teologi ai Bisericii, precum Didim cel Orb, Sf. Grigorie de Nyssa, Sf. Sofronie, Apolinarie de Laodiceea și Teodor de Mopsuestia. Deoarece edictul împăratului Arcadie din 398 a ordonat distrugerea tuturor

-
1. Multe dintre acestea capodopere ale genului epistolar, Cf. Jean Robert Pouchet, „Les 366 letters de Saint Basile : son milieu et ses activités”, *Studia Patristica*, 27, Peeters Press, Leuven. 1993, p. 100-105.
 2. Cf. Philip Rousseau, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley, 1994, p. 47.
 3. *Epist.* 69, 2.
 4. După ce în acest an a avut loc la Constantinopol un controversat sinod arianizant la care a participat și Sf. Vasile alături de diaconul Eunomiu. Sf. Vasile îl va acuza pe Eunomiu că a primit episcopia Cyzicului ca recompensă pentru această *Apologie*: „iar însuși acest nebiruit și temut plăsmuitor de mituri a primit ca plată a blasfemiei sale [episcopia] Cizicului.” *Împotriva lui Eunomiu*, I, 2. Menționăm că citatele din această operă prezente în studiul de față sunt în traducerea noastră.
 5. Cf. *Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu*, Remus Rus, București, Editura Lidia, 2003, sub voce Eunomiu de Cyzic.

scrierilor eunomiene, ne-au rămas puține mărturii ale activității sale literare. Cea mai importantă operă a sa și cea care a generat replica promptă e a Sf. Vasile este *Apologia*, alcătuită în 360 pentru a fi rostită în fața sinodului de la Constantinopol. Cel mai probabil opera este transcrierea discursului de legitimare și justificare a credinței sale în fața sinodalilor, fără îndoială, după ce a fost în prealabil revizuită și îmbogățită. Sfântul Vasile îl va acuza de rea intenție: „prima dintre blestemățiile sale este forma aceasta în care și-a întocmit cuvântările, rezumându-și învățătura sub înfățișarea unei apologii, ca să nu dea impresia că ar începe să născocească și să expună dogme¹ blasfematoare, ci că datorită necesității este silit să rostească astfel de discursuri.”² *Apologia* lui Eunomiu disimulează o gândire anomeană³ sub masca unui limbaj niceean, limbaj marcat de gustul autorului pentru dialectică și artificii retorice. E. Vandenburghe a constatat că opera este marcată incontestabil de dialectica sofistică cea mai autentică, fiind saturată de dovezi întemeiate pe analiza exclusiv verbală, formală și artificială care se risipesc în silogisme ipotetice și în dileme. Eunomiu este un veritabil logician sofist,⁴ astfel încât teologia sa a fost numită, inițial fără conotații ironice, *tehnologie*⁵. Cu toate acestea Eunomiu este un adversar redutabil, căruia nu-i lipsește un ton inspirat, solemn, mistic chiar.⁶ Altfel nu se pot explica reacția foarte promptă și tenace a atâtor polemisti creștini și nici succesul real și influența avută în epocă.

Doctrina lui Eunomiu este următoarea. Singurul nume al lui Dumnezeu este *Nenăscut*, deoarece *Nenăscut* sau *nenășterea* este însăși esența lui Dumnezeu. Acest nume ne dă posibilitatea să facem deosebire între Dumnezeu și celelalte făpturi. Fiul este născut și, ca atare, este de o natură diferită de cea a Tatălui. El este creat din nimic. Spre deosebire de Arie, Eunomiu afirmă că Hristos a fost adoptat ca Fiu al lui Dumnezeu dintru început și nu ca răsplată pentru virtuțile sale.

Doctrina lui Eunomiu este anomeană. El susținea că există doar o singură Substanță supremă care se opune tuturor lucrurilor prin simplitatea ei. Substanța aceasta, pe care el o numea *Ființa nenăscută* (ἀγεννησία) este absolut

1. Termenul δόγμα desemnează aici doctrina eretică, ca și mai jos κήρυγμα. Ulterior cei doi termeni se vor specializa, desemnând „învățătura de credință ortodoxă fundamentală și normativă”, respectiv „complexa activitate de propovăduire a Evangheliei și totodată conținutul acestei activități”.

2. *Împotriva lui Eunomiu*, I, 2.

3. *Anomeii* erau arienii rigoriști care negau existența oricărei asemănări ontologice între Tatăl și Fiul. Ei deosebeau voința creatoare a Tatălui de esența lui absolută și neîmpărțită. Fondatorii grupării au fost Aetius și Eunomiu.

De altfel, însuși Eunomiu era adeptul acestei facțiuni, însă nu dorea să scoată în evidență acest lucru. De aceea evită să utilizeze acest epitet incriminatoriu.

4. „La part de la dialectique dans la theologie d'Eunomius”, *Revue d'histoire ecclesiastique*, 40 (1944-1945), p. 57.

5. Teodoret de Cyr, *Istoria prescurtată a ereziilor*, 4. 3, P.G. 83, 420B.

6. Jean Daniélou, „Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle”, *Revue des études grecques*, p. 430.

inteligibilă : Dumnezeu nu știe despre propria sa esență mai mult decât știm noi despre aceasta. Această esență nu-i este cunoscută Lui mai mult, iar nouă mai puțin. Ceea ce știm noi despre ea același lucru îl știe și El. Și, iarăși, ceea ce știe El, același lucru, fără deosebire, se găsește și în noi. Nașterea Fiului nu a avut loc în natura divină, ci Fiul a fost produs de Tatăl, care i-a dat puterea de a crea și prin care El se aseamănă Tatălui. Ca orice naștere, și nașterea Fiului trebuie să aibă un început și, prin urmare, un sfârșit. În plus, întrucât are un început și un sfârșit, Fiul nu poate fi asemenea Tatălui. Din această pricină, nu se poate vorbi în cazul Fiului nici de ὁμοούσιος¹ și nici de ὁμοιούσιος². Pentru ca acel care este născut să se asemene Celui nenăscut în esență, trebuie să înceteze a mai fi născut. Iar dacă Tatăl și Fiul trebuie să fie egali, atunci și Fiul trebuie să fie nenăscut, ceea ce ar fi, susține Eunomiu, împotriva învățaturii despre generare și subordonare, o astfel de generare sau naștere fiind imposibilă. Căci ce oare ar putea Absolutul nenăscut să-i dea Celui născut, dacă nu ceea ce este nenăscut ? Or, dacă, așa cum învață Biserica, Fiul, Care este născut, ar fi de aceeași esență cu Tatăl care naște, atunci ar trebui să existe în Dumnezeu un element nenăscut și unul născut. Esența Tatălui și esența Fiului trebuie să fie cu desăvârșire neasemănătoare. Iar după cum esența lor este neasemănătoare, tot așa este și cunoașterea lor. Fiecare se cunoaște așa cum este și nu ca celălalt. Unul se cunoaște pe Sine ca nenăscut, iar celălalt se cunoaște ca născut.

Prin urmare, întrucât nu este părtaș în nici un fel la esența Tatălui, care este atunci relația lui cu Dumnezeu și cui Îi datorează Ei originea ? Eunomiu răspunde la această întrebare făcând distincție între esența sau ființa (οὐσία) lui Dumnezeu și energia (ἐνέργεια) sau puterea Sa. Întrucât esenței divine nu i se poate atribui mișcarea și autocomunicarea, activitatea de chemare la existență din nimic a tot ceea ce există trebuie atribuită energiei divine, concepută ca ceva separabil de θεότης (dumnezeire). Dumnezeu poate fi numit Tată numai în virtutea acestei energii (ἐνέργεια), deoarece tot ceea ce există a venit la existență prin această energie. Între fapăturile create de această energie, primul loc îl ocupă Fiul, care devine instrumentul creator al lumii, în această privință, se poate spune că Fiul este asemenea Tatălui. Mai exact spus, Fiul este asemenea *energiei* Tatălui în măsura în care El I-a conferit demnitatea divină a puterii de a crea. În aceasta constă și deosebirea dintre Fiul și celelalte creaturi. El a fost născut de Tatăl, prin voința Sa, ca ființă unică, prima și cea mai desăvârșită dintre toate ființele, ca instrument creator a tot ceea ce există. Dumnezeu L-a creat în chip nemijlocit, în timp ce toate celelalte fapături sunt create mijlocit prin El, prin Fiul. Această învățătură introduce un element dual în esența lui Dumnezeu, întrucât face deosebire între esența Sa și voința Sa, prima fiind infinită și absolută, a doua finită și mărginită la obiectele finite. Printre fapăturile create de Fiul, prima este Duhul Sfânt, ca instrument de sfințire a sufletelor. Adevărata pietate nu constă în invocarea numelor

1. *Deoființă*, de aceeași ființă.

2. *Asemănător* potrivit ființei.

sfinte sau în ritualuri și simboluri, ci în exactitatea învățăturii. Prin aceasta el îndemna la indiferență față de cultul și tainele Bisericii.¹

Doctele referințe lingvistice ale ereziarhului constituiau ceva insolit atât pentru filosofia greacă, cât și pentru teologia creștină, cu excepția neoplatonismului care era interesat de relația dintre nume și realitate.

Marele capadocian a scris *Împotriva lui Eunomiu* ca răspuns la aceasta doctrină sintetizată în *Apologia* lui Eunomiu este o dovadă a remarcabilului talent literar și retoric a lui Eunomiu.² Cu modestia care l-a caracterizat mereu, iată cum își caracterizează propria operă de debutant în ale teologiei însuși Sfântul: „ți-am trimis lucrarea scrisă de mine împotriva lui Eunomiu. Ai putea-o socoti drept încercare copilărească, ori ceva mai serios decât așa, – te las să judeci singur. Căci dacă în ceea ce te privește tu n-ai nevoie să mai fii învățat, sper cel puțin să-ți folosească drept armă potrivită împotriva certăreților pe care-i vei întâlni. Și spun asta nu ca și cum m-aș încrede prea mult în lucrarea mea, ci pentru că știu bine că ești dibaci și capabil să te orientezi repede în astfel de probleme dacă ai la îndemână câteva puncte de pornire. Dacă-ți vor părea mai nereușite decât te-ai fi așteptat în vreun punct oarecare, să nu stai la îndoială să mi le semnalezi. Căci mai ales prin aceea se deosebește prietenul de lingușitor: unul vorbește numai ce știe că place, pe când celălalt nu ezită să spună și cuvinte care supără.”³ Cu toate acestea, opera *Împotriva lui Eunomiu* dă măsura de teolog și dialectician a marelui capadocian, dar, totodată este relevantă și pentru talentul literar și retoric⁴ al acestuia, nefiind lipsită de umor și de savuroase și mușcătoare ironii împotriva preopinentului.

Ni s-au păstrat cinci cărți din *Împotriva lui Eunomiu*, dintre care, însă ultimele două au fost dovedite cu certitudine a avea un alt autor⁵, autentice fiind așadar numai primele trei cărți⁶. Cel mai probabil autorul lor este Didim cel Orb⁷. Primele două cărți tratează despre relația Tată-Fiul, iar ultima abordează dumnezeirea Duhului Sfânt. Structural, lucrarea combate pas cu pas *Apologia* lui Eunomiu.

1. Cf. Remus Rus, *op. cit.*

2. Johannes Quasten, *Patrology*, Allen, Christian Classics, Texas, 1959, p. 306-309.

3. *Epist.* 20, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, *op. cit.*, p. 103. Cf. și *Epistolele* 25, 2 și 223, 5.

4. Cf. J. Bernardi, *La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

5. Încă din perioada bizantină manuscrisele conținând această operă au note marginale care pun sub semnul întrebării paternitatea Sf. Vasile cel Mare. Cf. Bernard Sesboüé, introducere la Basile de Césareé, *Contre Eunome*, col. „Sources Chrétiennes”, no. 299, tome I, Paris, Éditions du Cerf, 1982, p. 60. Mai apoi într-o lucrare de răspuns la scrierea analizată de noi, Eunomiu nu are cunoștință decât de primele trei cărți. La fel, nici Sf. Grigorie de Nyssa care a continuat polemica fratelui său cu Eunomiu, ca și alți scriitori nu o amintesc. La acestea se adaugă diferențele de stil, de limbaj, de tematică etc.

6. J. Tixeront, *Precis de patrologie*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1942, p. 171.

7. Pr. Prof. Dr. I. G. Coman, *Patrologia*, manual pentru uzul seminariilor teologice, Dervent, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000, p. 112.

Posteritatea acestei opere a fost glorioasă, culminând cu rolul fundamental jucat în disputele pneumatologice de la Sinodul unionist de la Ferrara-Florența (1438-1439), ocazie cu care a și fost tradusă în limba latină.

Opera Sf. Vasile îi va face lui Eunomiu un portret puțin măgulitor: „mincinos, neînvățat, răzvrătit împotriva lui Dumnezeu, lipsit de sinceritate, blasfemator.”¹ Totuși, ironia și portretizarea caricaturală constituiau elemente firești ale arsenalului literar al celei de a doua sofistice, mișcare căreia îi aparținea și Sf. Vasile.

Filosofie și Teologie

Conflictul radical dintre Sf. Vasile cel Mare și Eunomiu reprezintă de fapt conflictul dintre două tradiții antagonice, cea filosofică grecească și cea teologică a creștinismului. Eunomiu reprezenta glasul secularei tradiții filosofice grecești² care statua deplina și absolută transcendență a lui Dumnezeu. În acest context, propovăduirea creștină care proclama existența unui Fiu al lui Dumnezeu egal și consubstanțial cu Acesta însemna o *contradictio in adiectu*. Arianismul în general și cel eunomian în special se constituie ca un răspuns al filosofiei grecești dat creștinismului.

Sapientia Dei *versus* sapientia mundi³

„Au n-a dovedit Dumnezeu nebună înțelepciunea lumii acesteia?”⁴

„Ce trebuie să fac pentru a mă mântui?”⁵ „Cum să trăiesc? Cum să fiu fericit într-o lume copleșită de incertitudine?” De capacitatea oferirii unui răspuns adecvat acestor întrebări depindea în primele secole p. Chr. succesul sau eșecul oricărei filosofii⁶, fie stoică, epicureică, sceptică, sau de orice alt fel. Imperiul roman parcurge o epocă a interferenței între cele mai diverse culturi și religii. Eclectismul și sincretismul marchează mentalitatea religioasă și filosofică, mentalități ce ajung să se identifice adeseori în cazul neoplatonismului și gnosticismului. Filosofia se află acum într-o postură nouă: de a oferi nu doar răspunsuri întrebărilor fundamentale, ci și de a furniza omului

1. *Împotriva lui Eunomiu*, I, 1.

2. Bernard Sesboüé, *op. cit.*, p. 16.

3. Cf. 1 Co 1, 20-21.

4. 1 Co 1, 20.

5. Întrebarea principală a umanității în primele două secole p. Chr. Cf. J. Webb *A History of philosophy*, London 1915, p. 85, *apud* H. B. Timothy, *Early Christian Apologists and Greek Philosophy*, Van Gorcum & Comp. B.V., Assen, 1973, p. 2.

6. H. B. Timothy. *op. cit.*, p. 2.

metode practice, indicații exacte, concrete pentru a atinge fericirea și *mântuirea* sufletului, concept relativ nou pentru omul antic greco-roman, apărut sub presiunea cultelor religioase orientale. Filosofia ajunge astfel să concureze religia și chiar să dobândească structuri și finalități specifice religiei.

Sfântul Vasile cel Mare, asemenea altor scriitori creștini era conștient că filosofia antică nu mai putea satisface conștiința însetată de adevăr a contemporanilor care căutau cu febrilitate noi forme de cunoaștere. Apologeții creștini lărgiseră deja în mod considerabil sfera semantică a conceptului de filosofie, completând-o cu întreaga înțelepciune a Orientului Apropiat, în special cea biblică.¹

Convertirea la creștinism a unor intelectuali de prestigiu, mai ales după 313 p. Chr. și criticile filosofilor păgâni împotriva noii religii² sunt factori care vor contura o nouă problemă pentru Biserica creștină: atitudinea față de cultura greco-romană și în special față de filosofie.

Creștinismul primar, apostolic³, sub influența aversiunii neotestamentare față de politeism-idolatrie⁴ a militat pentru o credință întemeiată doar pe „puterea lui Dumnezeu”, fără vreo „podoabă a filosofiei”⁵. Dar, începând cu secolul al doilea, creștinismul⁶, prin a treia generație de teologi, *apologeții*, va conștientiza necesitatea dialogului cu înțelepciunea antică. Astfel filosofia va servi creștinismul în mai multe moduri :

- alături de căutarea sinceră a lui Dumnezeu, similaritatea (dacă nu identitatea) majorității ideilor filosofice cu cele ale moralei și doctrinei creștine i-a determinat pe unii filosofi să devină creștini (Aristide, Tatianus, Teofil de Antiohia, Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Clement din Alexandria) ;
- filosofia a fost copios utilizată de teologii creștini⁷ pentru a se apăra de :
- acuzațiile păgânilor
- atacurile ereziilor (gnosticismul mai ales, „religie” prin excelență filosofică)
- *ancilla theologiae* – filosofia devine un instrument esențial pentru exprimarea adâncirea, explicarea și răspândirea teologiei creștine, dar și izvor

1. Din care s-au inspirat arta și cultura greco-romană.

2. V. pe larg J. G. Cook, *Interpretation of New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen, 2000.

3. În special Părinții numiți și apostolici (ca Ignatie Teoforul, Clement Romanul), prima generație de teologi creștini, după apostoli.

4. Filosofii greco-latini erau reprezentanți ai unei culturi politeiste și idolatre.

5. V. H. A Wolfson., *The philosophy of Church Fathers: faith, trinity, incarnation*, vol.1, Harvard University Press, 1976, p.11.

6. Valorificând bogata moștenire a speculației iudaismului elenistic, generată de tentativa unei sinteze între filosofia elenistică și iudaism (v. Filon din Alexandria).

7. Metoda este formulată cu luciditate de scriitorul creștin Tertulian : „Este nevoie de o mare curiozitate și de o memorie cu totul excepțională pentru strădania necesară cuiva care ar vrea ca din scrierile cele mai de seamă ale filosofilor sau ale poezilor, sau ale oricărui învățător ai științei și înțelepciunii acestei lumi, să extragă mărturii despre adevărul creștin, pentru ca adversarii și persecutorii lui să fie învinși cu propriile lor arme.” (*De testimonio animae*, I, 1)

de nesfârșite erezii, polemici și controverse. Faptul este semnalat astfel de către Tertulian : „ita nos rhetoricari quoque provocant haeretici, sicut etiam philosophari philosophi.”¹ (*Res.*, V, 1)

Influența filosofiei antice asupra teologiei creștine este un fapt incontestabil. Contestabilă este însă opinia că teologia creștină ar fi o relectură a stoicismului pe coordonate semite. Fără îndoială, numeroase concepte și formulări ale filosofiei au servit la edificarea doctrinei creștine, cu amendamentul că au primit un conținut de cele mai multe ori cu totul nou. Aflat în mediul cultural greco-latin, creștinismul a recurs la limbajul cultural-filosofic al epocii pentru a-și propaga mesajul. Din nefericire, adeseori se face confuzie între acest limbaj și doctrina creștină, care este radical diferită și novatoare în cadrul mișcării de idei a antichității târzii.

„Creștinismul s-a prezentat foarte devreme ca o filosofie în sensul antic al cuvântului, ca un discurs teoretic și ca alegere a vieții întru Hristos. În acest mod de viață, dar și în discursul creștin multe elemente ale filosofiei tradiționale greco-romane au fost asimilate și integrate.”²

Cu toată aparenta repulsie ori necesarele delimitări, Părinții Capadocieni nu ezită să utilizeze mereu bogatele lor cunoștințe filosofice pentru a transpune mesajul evanghelic în formele conceptuale ale vremii și pentru a aprofunda și apăra doctrina creștină.³ Nu creștinismul s-a elenizat prin acest aport filosofic, ci elemente ale culturii elene au fost creștinate. Filosofia își va menține demnitatea de *ancilla theologiae* (mai curând în sensul de colaboratoare, nu de slujitoare!), marea noutate a creștinismului fiind astfel legarea religiei de înțelepciune.

Primejdia sesizată și amendată prompt de către scriitorii creștini din primele veacuri este mereu actuală : transformarea creștinismului într-o filosofie prin denaturarea naturii sale profunde de către eretici. Pentru teologia patristică religia creștină nu este un nou tip de filosofie, ci autentică revelație divină, Revelația prin excelență. Pericolul asimilării sincretice a creștinismului era mare în epoca disputelor ariene. De aceea Sf. Vasile cel Mare s-a străduit să păstreze integritatea dogmei și specificul creștinismului, care este nu doar *melior philosophia*, ci adevărata filosofie. Teologia creștină se cuvine să se dovedească recunoscatoare prodigioasei moșteniri culturale a „filosofiei omenști” greco-latine în care Biserica a descoperit adesea lucrarea Logosului divin⁴.

-
1. „Ținem discursuri potrivit normelor retoricii deoarece ne stârnesc ereticii și filosofăm din pricina filosofilor.”
 2. Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică ?* traducere de George Bondor și Claudiu Tipuriță, Iași, Polirom, 1997, p. 257.
 3. H. A. Wolfson, *The philosophy of Church Fathers : faith, trinity, incarnation*, vol.1, Harvard University Press, 1976, p. 104.
 4. Și astăzi în bisericile ortodoxe apar zugrăviți în pridvor, sau pe fresca exterioară filosofi precum Heraclit, Socrate, Platon.

Eunomiu și filosofia

Eunomiu este un astfel de exemplu al tentativei de ingerință a filosofiei în teologie, de identificare a credinței creștine cu filosofia. Erezia în general pretinde să explice rațional și să cuprindă în cadrele limitate ale conceptelor create realitățile divine infinite și necreate.¹

Eunomiu însăși nu e este un teolog, ci un filosof eclectic care se pretinde teolog.

Raționalist unitarian,² cu tendințe panteiste³, concepând divinitatea ca pe o monadă plotiniană⁴ se întemeia, în analiza ființei divine, pe „niște contradicții simplist logice, aplicabile domeniului creat.”⁵

Prin opera lor Părinții au demonstrat însă fără încetare „neputința filosofiei de a atinge realitatea personală supremă, singura care *este* cu adevărat.”⁶

Și Sfântul Vasile cel Mare va folosi diverse concepte și scheme logice filosofice, însă cu discernământ, adaptându-le la doctrina creștină și conferindu-le sensuri noi, ferindu-se să considere, asemenea adversarului său Eunomiu că vreo categorie filosofică sau vreun concept logic creat va putea cândva să epuizeze taina cea negrăită a necreatului. Astfel, distincției dintre ființă și ipostas și afirmației fundamentale că ființa nu precede persoana, ci ființa există și se dezvăluie numai prin persoană, se pare că i se poate găsi originea formală⁷ în filosofia stoică. Potrivit acestora orice ființă este alcătuită din structurarea organică a ființei, care nu există niciodată în mod abstract, ci numai în mod relațional, energetic și însoțită mereu de determinările, de calitățile sale⁸.

De altfel, respectul Sfântului Vasile pentru filosofie este evident, dar pentru adevărata filosofie, cea care cercetează doar domeniul care îi este propriu și destinat, cel al sferei creatului, îngăduind teologiei să abordeze sfera necreatului, fără să uzurpeze locul acesteia. Diferența dintre cele două domenii este

-
1. Acesta este și sensul sintagmei tertulianiene „filosofii sunt patriarhii ereticilor.” (*Împotriva lui Hermoghenes*, VIII, 3.)
 2. R. P. C. Hanson, „Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit”, *Vigiliae Christianae*, vol. 22. No. 4 (Dec. 1968), p. 245.
 3. Pr. Dumitru Stăniloae, *Ființa și ipostaturile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare*, în „Studia Basiliana”, vol. I, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 61.
 4. Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *Taina Preasfintei Treimi*, traducere de Măriuca și Adrian Alexandrescu, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2005, p. 265.
 5. Pr. Dumitru Stăniloae, *Învățătura despre Sfânta Treime...*, p. 73.
 6. *Ibidem*, p. 87.
 7. Conținutul teologic este însă cu adevărat nou și original.
 8. Cf. pe larg David G. Robertson, „Stoic and aristotelian notions of substance in Basil of Caesarea”, *Vigiliae Christianae*, 52, 1998, p. 393-417. Despre alte posibile astfel de influențe, mai mult sau mai puțin îndreptățite, v. Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere de Alexandra Cheșcu, Mihai Silviu-Chirilă și Doina Cernica, Polirom, Iași, 2009, p. 504-515.

importantă: spre deosebire de cercetarea filosofică, cea teologică nu este un demers autonom, ci își extrage premisele din Revelație. Cunoașterea lui Dumnezeu nu poate fi rezultatul unui demers inițiat de către om, ci poate avea loc numai ca urmare a voinței divine de a se destăinui pe Sine. Când filosofia pretinde să cerceteze și să interpreteze fenomenul religios se ajunge fie la ateism, fie la forme de religiozitate denaturată, la sincretisme hibride religie-filosofie (gnosticismul), sau la erezii. Părinții Capadocieni au pledat cu tărie ca fiecare domeniu de cunoaștere umană să-și păstreze identitatea și specificul.

În literatura patristică ulterioară termenul de *filosofie adevărată* va desemna asceza creștină, viața duhovnicească în general, iar după veacul al V-lea în literatura filocalică, *filosofia cea adevărată* va fi o altă denumire a monahismului, eremitismul fiind „filosofia liniștirii” (φιλοσοφία τῆς ἡσυχίας), spre deosebire de filosofia profană, numită „filosofia cea dinafară”, sau „a lumii” (φιλοσοφία κατὰ κόσμον).

Terminologia trinitară basiliană. Observații și precizări

În mare măsură disputele dintre ortodocși și arieni din veacul al IV-lea p. Chr. au fost de natură terminologică. Lingvistica își făcea astfel o furtunoasă intrare în teologie. Mai mult, în noul context al libertății religioase, teologii creștini au înțeles că de acum înainte nu mai pot ignora modalitatea exprimării dogmelor, nici stilul tratatelor teologice și mai ales alegerea și definirea clară a termenilor dogmatici. Înfruntând ereticii antitrinitari, Părinții au fost așezați în fața spinoasei probleme a relației dintre numele și ființa lucrurilor. Era mai vechea problematică a dialogului platonice *Cratylus* transferată în planul dezbaterei teologice.

Sfântul Vasile cel Mare a abordat această problematică în *Împotriva lui Eunomiu*. Nu a realizat o expunere sistematică deoarece opera este alcătuită din rațiuni misionare, sub presiunea doctrinelor eterodoxe ale conducătorului facțiunii ariene anomeene. Ca și ceilalți capadocieni, episcopul de Caesareea Capadociei a recurs la limbajul filosofiei contemporane, operând însă o sensibilă și semnificativă „transmutație a limbajului”¹, făcându-l apt să primească un nou conținut, cel al realităților teologiei creștine. Însă modelul și izvorul oricărui limbaj teologic creștin îl constituie limbajul Sfintei Scripturi.

De fiecare dată când abordează problematica limbajului Scripturii, Sfântul Vasile cel Mare o face cu elogi pentru precizia limbii biblice, apărând-o de atacurile lansate împotriva ei. Constată faptul că nici un cuvânt nu are aici caracter superfluu și că în adâncul textului se află sensuri profunde: „Când citești de mântuială cuvintele Scripturii, ți se par scurte silabele acestea: «Să scoată apele pasări zburătoare pe pământ sub tăria cerului», dar dacă le cauți

1. Vladimir Lossky, *Introducere în teologia ortodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, București, Sofia, 2006, p. 46.

înțelesul, atunci iese la iveală marea minune a înțelepciunii Ziditorului.”¹ Totodată, marele capadocian sesizează specificul stilului biblice, συνήθεια², remarcând faptul că unii termeni au accepțiuni caracteristice doar Scripturii și că unele construcții gramaticale sunt proprii aghiografilor biblici. Aceste considerații sunt întâlnite, în principal în omiliile exegetice ale Sfântului Vasile, dar și în scurta sa profesiune de credință, Περὶ πίστεως (*De fide*) din *Ascetica*.³

Iată foarte semnificativul text referitor la statutul și natura terminologiei teologice: „Așadar, câtă vreme este nevoie să se lupte împotriva ereziilor care apar din timp în timp, urmând pe antecesorii, diferitele impietăți care se seamănă de către diavol, să se împiedice prin metoda cuvintelor contrare sau chiar să se distrugă blasfemiile introduse; altădată, cu altă metodă, să se înfrunte potrivit nevoii celor bolnavi; cu cuvinte care nu se întâlnesc în Scriptură, dar în general nu sunt diferite de spiritul pios al ei. Pentru alte rațiuni și Apostolul Pavel n-a ezitat să folosească fraze elinice ea să-și atingă scopul. Dar acum, pentru scopul comun nouă și vouă, am socotit că se cuvine să expun cele ce am învățat din Scriptura inspirată de Dumnezeu și astfel să împlinesc, cu simplitatea dreptei credințe, cererea care provine din dragostea voastră pentru Hristos. Voi folosi cu fidelitate numele și acele cuvinte care nu se întâlnesc, într-adevăr, cuvânt cu cuvânt, în dumnezeiasca Scriptură, dar păstrează ideea (înțelesul) care există în ea; dar acele cuvinte, în afară că sunt străine, care ne duc și la înțeles necunoscut și care nu este cu putință să se dovedească că au fost folosite de sfinți, pe acelea le voi evita complet ca străine și înstrăinătoare de credința pioasă. Așadar, am hotărât să evităm acum și totdeauna orice cuvânt și gând străin învățăturii Domnului, din moment ce și scopul nostru comun acum, precum s-a arătat deja, se deosebește foarte mult de subiectele acelora (ereticilor), din cauza cărora ne-am hotărât să scriem sau să vorbim, după situații, în mod diferit; pentru că într-adevăr atunci străduința noastră se îndreaptă spre cercetarea ereziei și spre distrugerea proiectelor diavolului, în timp ce acum scopul nostru este simpla mărturisire și descoperire a dreptei credințe. Pentru aceasta nu se potrivește acum cuvântului nostru aceeași metodă; căci așa cum luptătorul și agricultorul nu pot să ia în mâinile lor aceleași unelte (pentru că unele sunt uneltele celor care lucrează în siguranță, pentru cele necesare existenței, și altele sunt platoșele celor rânduiți pentru luptă), la fel nu poate să spună aceleași lucruri cel angajat (să vorbească) despre dreapta învățătură și cel angajat să convingă pe cei care vorbesc împotriva (dreptei învățături). Pentru că unul este felul cuvântului pentru convingere și altul cuvântul de îndemn. Un lucru este simplitatea celor care își mărturisesc credința lor în liniște, și altul străduințele celor care rezistă împotriva uneltirilor (antitezelor) științei mincinoase. Încât expunând și noi cuvintele noastre în același mod, cu prudență, vom folosi toate împrejurările

1. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea întâia, *Omilii la Hexaimeron*, VIII, 8, ed. cit., p. 167.

2. Termen care desemna „uzul curent al limbii”.

3. PG 31, 676C-677C.

limba potrivită fie pentru apărarea, fie pentru zidirea credinței ; uneori, adică, ne vom împotrivi cu mai mare dispoziție de luptă împotriva celor care încearcă să ne distrugă credința cu planuri diavolești, iar alteori vom explica aceasta cu mai mare simplitate și familiaritate pentru cei ce doresc să se întărească (zidească) în credință și nu vom aplica decât numai cuvântul Apostolului : să știți cum trebuie să răspundeți fiecăruia.”¹

Aici se formulează un principiu fundamental pentru doctrina creștină ortodoxă ulterioară, care nu a recurs niciodată la absolutizarea Scripturii ca normă supremă în cadrul teologiei. Astfel, Sfântul observă că, în opera sa teologică a utilizat adeseori termeni care nu se găsesc în Sfânta Scriptură², dar care se află în desăvârșită armonie cu spiritul Cărtii Sfinte³: „καὶ ταύταις πολλάκις ἄγραφαίς μὲν, ὁμως δ' οὖν οὐκ ἀπεξενωμέναις τῆς κατὰ τὴν Γραφὴν εὐσεβοῦς διανοίας.” Episcopul Caesareei se află în legitima descendență a Sfântului Apostol Pavel care a recurs uneori la expresii profane (Ἑλληνικοῖς ῥήμασι), în special în cadrul polemicii antieretice.

Se atrage atenția însă asupra primejdiei utilizării unor termeni ambigui al căror sens ar putea impieta asupra ortodoxiei dogmei. Sfântul afirmă că își propune să evite, pe cât este cu putință expresiile și cuvintele care nu apar literal în Sfânta Scriptură și care au totuși un sens compatibil cu universul teologic scripturistic. Însă marele capadocian va evita și va condamna cu fermitate utilizarea unor termeni teologici care nu doar că nu apar în Biblie, dar sunt și contrari spiritului și doctrinei creștine.

Sfântul Vasile cel Mare va semna existența și uzul creștin a unor adevărate concordante biblice cu termeni teologici normativi, realizate după modelul lexicoanelor aticizantilor din această perioadă.⁴

O trăsătură a Scripturii, asupra căreia ca insista în mod special Sfântul Vasile este precizia limbajului. Aceasta este recomandată insistent teologilor creștini și mai ales participanților la numeroasele sinoade care se desfășurau în acea perioadă pentru a defini dogma hristologică. Aceasta cu atât mai mult cu cât de definirea unanim acceptabilă a semnificațiilor termenilor aflați în dispută depinde pacea, armonia și unitatea Bisericii universale⁵. Avertismentul și pledoaria Sfântului pentru ἀκριβεία⁶ în discursul teologic este mereu actual : „σκόπει τῶν ὅ ἡμάτων τὸ ἀκριβὲς”⁷. Aceeași remarcă este comună și altor scriitori

1. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre credință* I-II, în : *Scrieri*, partea a doua, *Asceticile*, traducere de Prof. Iorgu D. Ivan, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989, p. 87-89.

2. Un asemenea cuvânt nescripturistic al teologiei creștine, preluat de la ereticul Paulus de Samosata (+270 p. Chr.) și devenit termenul fundamental din Crezul niceean (Sinodul de la Niceea, 325) este θεοοὐσίος, „deoființă”.

3. Cf. și Origen, *Hom. 31 in Luc A*, 5.

4. G. J. M. Bartelink, „Observations de Saint Basile sur la langue biblique et theologique”, *Vigiliae Christianae*, nr. 17 (1963), p. 87-88.

5. Cf. Hans Frieherr von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, București, Humanitas, 2005, p. 142 sq.

6. P.G. 29, 217, A, *Hom in Ps. I*.

7. „Ia aminte la precizia limbajului” (trad. rom.)

greci predecesori sau contemporani Sf. Vasile ca Sf. Ioan Gură de Aur.¹ Exegetul celor șase zile ale creației analizează cu rigoare filologică expresia biblică εἰς φάωσιν – „spre luminare” din Facere 1, 14, termen destul de rar întâlnit în limba greacă:² „mai întâi nimeni să nu râdă de singularitatea cuvântului φάωσις, pentru că noi creștinii nu alegem ca voi cuvintele pe care le folosim, nici nu urmărim așezarea lor armonioasă. La noi nu sunt cizelări de cuvinte, nici nu căutăm cuvinte care să sune frumos la ureche, ci, în orice împrejurare, preferăm cuvintele cu înțeles bun.”³

Pivotul în jurul căruia gravitează întreaga scriere *Împotriva lui Eunomiu* este un termen: ἀγηνεσία (*nenășterea*) considerat de Eunomiu ca desemnând cu deplină exactitate realitatea ființei divine. În plus se mai făcea o confuzie motivată paronimic între ἀγηνεσία (*nenăștere*) și ἀγενεσία (*nedevenire*)⁴.

Cu un rar simț al nuanțelor Sf. Vasile va sesiza și înfiera aspru această confuzie grosolană⁵, deoarece nu există vreun cuvânt capabil să cuprindă esența divină care este mai presus de relație. Numai persoana este capabilă de comuniune. Citându-l pe Sf. Apostol Pavel⁶, Sf. Vasile va afirma că despre ființa divină putem ști doar că este, nu și ce este în sine, reproșându-i lui Eunomiu că, de vreme ce nu cunoaște nici substanța lucrurilor create își arogă capacitatea de cuprinde cu mintea realitățile necreate: „dacă aceste [realități] sunt inaccesibile celor ce au ajuns la măsura [Apostolului] Pavel, cât de nemăsurată poate fi înfumurarea celor care pretind a cunoaște ființa lui Dumnezeu? Pe aceștia îi voi întreba bucuros ce ar putea să ne spună despre pământul pe care se află și de către care au fost născuți? Să ne înfățișeze care este ființa lui! Astfel încât, dacă despre cele pământești și care se află sub picioarele noastre pot purta o discuție filosofică fără a putea fi contraziși, atunci îi vom crede și [când vor discuta] despre cele care sunt mai presus de orice concept. Care este, așadar, ființa pământului?”⁷

Marele teolog va observa că denumirile date de Eunomiu ființei divine, ἀγηνεσία (*nenăștere*) și ἀγενεσία (*nedevenire*) se raportează de fapt la Persoanele Treimice. Eunomiu făcea filosofie, nu teologie, neputându-se desprinde de tradiția filosofică greacă, cea care nu putea concepe decât ființa în sine. În realitate, ființa nu există decât ipostaziată în persoane. *Nenășterea* ca și alte astfel de epitete sunt atribute sau proprietăți ale persoanei, nu ale ființei. Gândirea substanțialistă a lui Eunomiu nu se putea concilia cu cea personalistă a Sf. Vasile cel Mare⁸.

1. Cf. *De Laz.* v, P.G. 48, 1018.

2. Yves Courtonne, *Saint Basile et l'hellenisme*, Paris: Firmin-Didot, 1934, p. 242.

3. *Omiliile la Hexaimeron*, VI, 2, în: *Scrieri*, partea întâia, ed. cit., p. 133.

4. Într-o ființă care nu aparține unor persoane, nașterea nu poate fi decât devenire. Pentru a evita aceasta, Eunomiu înlătura nașterea. Cf. Pr. Dumitru Stăniloae, *Învățătura despre Sfânta Treime...*, p. 83.

5. Pr. Dumitru Stăniloae, *Învățătura despre Sfânta Treime...*, p. 83.

6. „O, adâncul bogăției, al înțelepciunii și al cunoașterii de Dumnezeu! Cât sunt de nepătrunse judecățile lui și cât de neînțelese căile lui!” (Rm. 11, 33).

7. *Împotriva lui Eunomiu* I, 12.

8. Pr. Dumitru Stăniloae, *Învățătura despre Sfânta Treime...*, p. 88.

Sf. Vasile a fost foarte atent întotdeauna în alegerea termenilor teologici pentru a menaja susceptibilitățile adversarilor cu care polemiza, făcând totul pentru a-i întoarce la adevărata credință. Astfel face distincția între κήρυγμα și δόγμα, respectiv între doctrina propovăduită și cea lăuntrică. Δόγμα cuprinde deplinătatea teologiei. De vreme ce doar prima trebuie¹ mărturisită, Sf. nu dă Sfântului Duh denumirea de ὁμοούσιος. Faptul mai este explicabil și datorită statutului său controversat. Sfântul Duh va fi numit ὁμότιμος „de aceeași cinstire” cu Tatăl și cu Fiul².

Dacă terminologia biblică era deja un fapt constituit, cea teologică, în această perioadă se găsea în plin proces de cristalizare. În scrierile cu tendință apologetică, Sfântul Vasile insistă asupra ideii că neutilizarea noii terminologii teologice validată de Biserică merită a fi condamnată³. În fața ereticilor, precum Eunomiu, apelează adeseori la Scriptură și la tradiția Părinților anteriori. Expresia ἀγέννητος – „nenăscut”, utilizată de Eunomiu este respinsă de Sf. Vasile deoarece niciodată nu a fost utilizată în Scriptură, „ὡς οὐδαμοῦ τῆς Γραφῆς κειμένην”⁴ Situația este similară pentru γέννημα – „ceea ce este născut, copil, vlăstar,” aplicat Fiului lui Dumnezeu. Totodată respinge și termenul eunomian κτίσις⁵ care, deși figurează în Sfânta Scriptură, nu are sensul dorit de eretic. La fel și biblicului termen μονογενής⁶ Eunomiu îi conferă un sens contrar atât Scripturii, cât și uzului firesc al limbii.

Principiul normativ pentru receptarea unui nou termen teologic ca ortodox este deplina sa compatibilitate cu Sfânta Scriptură și cu tradiția Părinților: „Οὐ γὰρ ἐν τῇ ἐφευρέσει τῶν προσηγοριῶν ἡ σωτηρία ἡμῶν, ἀλλ’ ἐν τῇ ὑγιεῖ περὶ τῆς Θεότητος εἰς ἣν πεπιστεύκαμεν ὁμολογία”⁷

Sfântul recomandă evitarea formării („inovării” – καινοτομία) de noi cuvinte. Astfel în Epistola 140, episcopul Caesareii afirmă cu convingere că nu dorește să transmită termeni forjați de propria creativitate teologică, pentru a nu coborî teologia la nivel uman, ci își dorește să predea altora cuvintele primite de la Sfinții Părinți: „cât despre mărturisirea de credință, noi nu vrem să primim alta mai nouă, așa cum au încercat să ne prezinte alții, dar nici nu îndrăznim să compunem alta ieșită din mintea noastră, ci numai ceea ce ne-au

1. Andrew Louth, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, 2008, p. 293.

2. Cf. Nicolae Chifăr, *Contribuția Sfântului Vasile cel Mare la combaterea pneumatismului eunomian*, în: *Studia Basiliana*, vol. I, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 261.

3. P.G. 29, 549A.

4. P.G. 29, 517A.

5. P.G. 29, 616B.

6. P.G. 29, 616A.

7. „Dar nu în inventarea noțiunilor se cuprinde mântuirea noastră, ci în mărturisirea curată despre Dumnezeu, în Care credem.” *Epist.* 175, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988, p. 396.

învățat Sfinții Părinți, numai pe aceea o popularizăm printre cei care ne întreabă.”¹

Perspectiva basiliană asupra raporturilor dintre limbă și teologie se clarifică mai bine în a doua parte a scrierii *Împotriva lui Eunomiu*, unde polemica are loc în special pe plan lingvistic. Contestând semnificația eretică a unor termeni, Sfântul Vasile nu purcede, ca Eunomiu la elaborarea unui demers savant despre originea divină, revelată a limbajului uman², ci, asemenea Sf. Grigorie de Nyssa susține originea umană a limbajului, așadar arbitrariul semnului lingvistic, dacă am recurge la o terminologie modernă.

Ereticul apăra astfel teoria originii limbajului κατὰ φύσιν³, împotriva căreia analogiștii îi opuneau cea a convenției, κατὰ θέσιν.

Eunomiu considera că ἀγέννητος – „nenăscut” este termenul cel mai potrivit pentru firea lui Dumnezeu, cel care Îi exprimă cel mai bine οὐσία. Oricare alte cuvinte sunt elucubrații și născociri lipsite de fundament, cărora Sfântul le opune Sfânta Scriptură și Tradiția Părinților anteriori.

Eunomiu îi reproșează Sfântului Vasile cel Mare faptul că, deși acceptă ca ortodocși unii termeni creați de oameni, îl respinge pe ἀγέννητος. Astfel s-ar opune proniei divine, deoarece nu acceptă faptul că Dumnezeu a creat cuvintele și s-ar apropia de concepțiile păgâne epicureice sau aristotelice⁴ care susțineau originea naturală a limbajului uman. Potrivit lui Eunomiu toate cuvintele reflectă în mod just ființa lumii, mărturie fiind Sfânta Scriptură care ne înștiințează că la început Adam a dat nume tuturor animalelor.⁵ Este posibil ca Eunomiu să fi fost influențat în acest sens de către Origen, ori de filosofia lui Iamblichos, sau chiar de cea orientală care a speculat asupra originii divine a unor cuvinte și a unor limbi.⁶

A accepta că toate cuvintele sunt creații umane ar echivala cu ateismul pentru Eunomiu,⁷ care, precum știm susținea și teza că Dumnezeu poate fi înțeles pe deplin în chip rațional, deși alteori, contrazicându-se, afirma că divinitatea este absolut transcendentă.

Împotriva acestei idei care deschidea calea tuturor ereziilor posibile Sfântul Vasile cel Mare⁸ va afirma cu tărie că esența lui Dumnezeu nu poate fi cuprinsă

1. *Ed. cit.*, p. 328.

2. Jean Daniélou, „Eunome l'Arien et l'exegese neoplatonicienne du Cratyle”, *Revue des études grecs*, 69 (1956), p. 412-432.

3. Cuvintele reflectă în mod adecvat ființa lucrurilor. Limba este nu doar un instrument ideal de investigare și găsim a adevărului, ci însăși realitatea în care trăim și ne mișcăm și suntem. (v. Heidegger)

4. J. M. Bartelink, *op. cit.*, p. 98.

5. Cf. *Fc.* 2, 19-20: „Și Domnul Dumnezeu, Care făcuse din pământ toate fiarele câmpului și toate păsările cerului, le-a adus la Adam, ca să vadă cum le va numi; așa ca toate ființele vii să se numească precum le va numi Adam. Și a pus Adam nume tuturor animalelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor sălbatice; dar pentru Adam nu s-a găsit ajutor de potrivă lui.”

6. Cf. Jean Daniélou, *op. cit.*

7. Jean Daniélou, *op. cit.*, p. 412.

8. În buna tradiție stoică, potrivit căreia orice termen uman exprimă doar o porțiune a realității. Cf. P. G. 29, 533.

de nici un termen din nici o limbă. Astfel, Sfântul devine exponentul unei îndelungi tradiții filosofice grecești care se revendică în special de la filosofi stoici, cei care au fost reputați în Antichitate pentru cercetările lor de natură lingvistică. Potrivit arhiepiscopului de Caesareea este fals să se conceapă existența unei limbi divine, sacre, inspirate¹, deoarece Dumnezeu nu are o limbă proprie, ci se află mai presus de limbă. Limba aparține sferei creatului și servește la comunicarea între creaturi. Scopul limbii este unul instrumental, practic, limba nefiind un mijloc prin care putem accede la adevăr și la esența lucrurilor: „Dumnezeu, Creatorul nostru, ne-a dat uzul vorbirii ca să descoperim unii altora simțămintele inimilor, și, datorită naturii noastre comune, să facem cunoscute celorlalți oameni gândurile noastre, dându-le la iveală ca din niște cămări ascunse ale inimii. Dacă am fi alcătuiți numai din suflet, ne-am înțelege unii cu alții numai prin gândire, dar pentru că sufletul nostru își zămislește gândurile în ascuns în trup, ca sub o perdea, este nevoie de cuvinte și de nume ca să facem cunoscute cele aflate în adâncul nostru. Când gândirea noastră e rostită, atunci este purtată de cuvânt ca de o luntre, străbate aerul și trece de la cel ce grăiește la cel ce aude.”²

În cazul teologiei experiența precede limba³, iar în învățătura creștină cunoașterea precede credința.⁴ Faptul este remarcat și de un renumit istoric al

1. Fără îndoială a fost eronată „erezia celor trei limbi” sau doctrina medievală a celor „trei limbi sacre” – ebraica, greaca, latina. Potrivit acesteia Dumnezeu poate fi slăvit și invocat eficient numai în una dintre aceste trei limbi, iar cuvântul Scripturii poate fi înțeles numai lecturat sau rostit în limbile originale.
2. *Omilia III la Dt.* 15, 9, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea întâia, traducere, introducere și note de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, p. 365.
3. Stilianou G. Papadopoulos, *Teologie și limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională*, traducere de Pr. Conf. Dr. Constantin Băjău, Craiova, Editura Mitropoliei Moldovei, Craiova, 2007, p. 29.
4. „Care-i mai întâi, cunoașterea sau credința? în orice caz, în științele omenești, noi susținem că credința este cea care precedă cunoașterea, pe când în domeniul teologiei creștine chiar dacă ar spune cineva că cunoașterea trebuie să premerge, noi nu-l contrazicem, dar să fie vorba de o cunoaștere care corespunde puterii de înțelegere a omului. Pentru că în domeniul științei trebuie mai întâi să crezi că o literă anumită se cheamă «a», iar dacă înveți cum se scrie și cum se pronunță, atunci vei pricepe și sensul exact al valorii ei. Când vorbim însă de credința în Dumnezeu, ceea ce premerge întâi este ideea despre existența lui Dumnezeu, iar aceasta o deducem din lucrurile create. Faptul că Dumnezeu e înțelept, e puternic, e bun și că are toate celelalte însușiri îl deducem ușor din comparația cu lumea creaturilor, pentru că așa îl cunoaștem și ca stăpân al nostru al tuturor. Și întrucât Dumnezeu e Ziditorul întregii lumi, iar noi facem parte din lume, urmează că Dumnezeu e și Creatorul nostru. Acestei cunoașteri îi urmează apoi credința, iar din această credință izvorăște închinarea. Acum, însă, întrucât cuvântul «cunoaștere» are multe semnificații, cei ce batjocoresc pe oamenii mai simpli și fac paradă din cuvintele mai puțin obișnuite, punând tot felul de întrebări, sunt asemenea celor ce fac exhibiții prin teatre, aruncând în sus pietre și prinzându-le una după alta. Pentru că dacă cuvântul «cunoaștere» are multe referințe atât la număr cât și la mărime, cât și la felul existenței, la timpul producerii ori la esența lor, acei oameni concentrează totul într-o întrebare și ne presează să mărturisim care-i ființa în sine, iar când văd că noi nu ne pripim să le răspundem, ne ștampilează cu învinuirea rușinoasă a lipsei de evlavie. Ceea ce, însă,

filosofiei : ἄγέννητος – „acest nume pur privativ nu poate să denumească așa cum se cuvine plenitudinea pozitivă a esenței divine. Este adevărat că, după Eunomiu, toate numele pe care i le dăm lui Dumnezeu sunt sinonime și nu semnifică, în cele din urmă, nimic altceva decât ființa lui inefabilă ; dar Vasile se ridică hotărât împotriva acestei teze și susține, dimpotrivă, că, deși nici un nume nu îl denumește suficient pe Dumnezeu, fiecare semnifică fie că Dumnezeu nu este un anumit lucru, fie că este pozitiv un altul. Drept, creator, judecător sunt tot atâtea nume dumnezeiești din a doua categorie. Numele care i se potrivește însă cel mai bine lui Dumnezeu este cel de οὐσία, iar ceea ce denumește este ființa însăși a lui Dumnezeu (ἀπὸ τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ), pe care ar fi complet absurd să o socotim printre negații. Nu de la „innascibilul” lui Eunomiu trebuie așadar pornit, căci s-ar ajunge la imposibilitatea consubstanțialității Fiului cu Tatăl, ci de la ființă, care permite, dimpotrivă, comuniunea de ființă (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας) a Tatălui și a Fiului. Este evident că ne aflăm aici în prezența a două atitudini speculative ireconciliabile, căci, deși Eunomiu și Vasile se consideră amândoi creștini, unul procedează folosind definiții abstracte din care deduce concluziile pe calea analizei logice, în timp ce celălalt pornește de la credința creștină concretă, pentru a-i descrie conținutul.”¹

Tentativa Sfântului Vasile de a-l convinge pe Eunomiu de falsitatea poziției sale era sortită eșecului deoarece acesta nu era în comuniune cu Biserica, fiind astfel lipsit de însuflarea Duhului Sfânt pentru a crede în taina legăturii dintre Tatăl și Fiul.²

Cu toate acestea teologia nu se poate reduce la lingvistică. Teologul încearcă formalizarea unei experiențe religioase autentice în categoriile lingvistice corespunzătoare paradigmei culturale a epocii în care trăiește. Duhul Sfânt este în ultimă instanță Cel care vorbește prin teologul adevărat : „recunoaștem, desigur, că și Scriptura folosește adesea aceste expresii. Zicem, însă, că libertatea Sfântului Duh nu este aservită întru totul logicii celor din afară, că în fiecare împrejurare (Scriptura) acomodează expresiile după nevoi.”³

mărturisim e faptul că în realitate cunoaștem despre Dumnezeu atât cât se poate cunoaște, dar că e cu neputință să știm ceea ce trece dincolo de puterea noastră de judecată. Așa încât dacă mă întrebi ce-i nisipul și eu voi răspunde că știu, atunci desigur că vei râde de mine dacă ai cere să-ți spun îndată și câte fire de nisip sunt, pentru că prima ta întrebare s-a referit la aspectul sub care se prezintă nisipul, pe câtă vreme cealaltă întrebare era în legătură cu numărul firicelilor de nisip. Acest sofism seamănă cu ceea ce întreba cineva în felul acesta : «cunoști pe Timotei?». Ei bine, dacă-l cunoști, atunci îi cunoști și firea, căci doar ai recunoscut că-l cunoști. În realitate eu pot spune și că-l cunosc și că nu-l cunosc pe Timotei, dar în amândouă aceste feluri cunoașterea mea e diferită. Căci felul în care-l cunosc nu-i același cu felul în care nu-l cunosc, ci unul e aspectul sub care pot spune că-l cunosc și cu totul altul e cel sub care nu-l cunosc. Cu alte cuvinte, pe Timotei îl cunosc numai după înfățișare și după alte note similare, ființa lui lăuntrică însă n-o cunosc. Căci, până la urma urmei, tot în același fel spun că și pe mine într-un fel mă cunosc, dar în alt fel nu.”

1. E. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995, p. 60-61.
2. Stilianou G. Papadopoulou, *op. cit.*, p.31.
3. *Despre Sfântul Duh* IV, *op. cit.*, p. 21.

Problema se simplifică mult, dacă luăm în considerare faptul că realitățile divine sunt necreate, iar limba omenească aparține sferei create. Eunomiu, ca și Platon și întreaga filosofie greco-romană urmăreau comuniunea și cunoașterea ființei divine, nediferențiind ființa de existență, esența de persoană. Astfel, ființa divină fiind absolut incognoscibilă, nu au reușit să-L cunoască deloc pe Dumnezeu¹. Cunoașterea și comuniunea sunt posibile numai în cazul Persoanelor divine, mai exact suntem capabili să cunoaștem doar atributele acestor Persoane, nu și esența lor.

Aceasta nu înseamnă agnosticism ci faptul că ființa există numai în și este cunoscută numai prin persoana al cărei substrat este. Cunoașterea poate apoi îmbrăca diverse învelișuri lingvistice, în funcție de epoca în care se produce această cunoaștere. Pentru a fi primită prin credință și înțeleasă atât cât este omenește posibil este necesară nu „identitatea formei de exprimare, ci identitatea experienței.”² Eroarea gravă a lui Eunomiu a fost, pe lângă lipsa unei autentice experiențe a divinului,³ asimilarea limbii cu adevărul, astfel încât a pretins că poate avea acces la însăși ființa divină. Limba a fost astfel absolutizată, s-a identificat existența cu exprimarea, existența însăși fiind considerată un eveniment lingvistic⁴.

Cu toate acestea nu se poate nega posibilitatea Revelației și existența unei învățături capabilă să călăuzească omul către adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu și, implicit către mântuire⁵: „după ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri și în multe chipuri, a vorbit părinților noștri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul, pe Care L-a pus moștenitor a toate și prin Care a făcut și veacurile.”(Evr 1,1)

Ceea ce au consemnat aghiografii a fost propria lor experiență cu divinitatea. Sfântul Vasile cel Mare, ca și alți mari teologi au insistat pe faptul că adevărul este necreat, iar limba teologică este creată de om, adevărul neavând o limbă exclusivă. Nu putem cunoaște ființa lui Dumnezeu, ci numai manifestarea energiilor sale necreate. Orice termen lingvistic cu finalitate teologică reflectă această experiență a noastră. Denumirea de „Fiu” arată nu ființa Acestuia, ci relația Sa cu Tatăl. Pentru clarificarea acestei probleme redăm integral *Epistola* 234 a Sf. Vasile cel Mare, deosebit de relevantă pentru relația teologie-experiență-limbă, ca și pentru apofatismul limbajului teologic, ori pentru relația dintre ființă și energii în sânul divinității: „te închini cui știi sau cuiva pe care nu-l cunoști? Dacă răspunzi «mă închin celui pe care-l cunosc», atunci ți se poate riposta imediat: «ce fel de ființă are cel căruia te închini?». Iar dacă vei mărturisi că nu-i cunoști ființa, ți se va putea întoarce întrebarea:

1. Stilianou G. Papadopoulou, *op. cit.*, p. 34.

2. *Ibidem*, p. 35.

3. Sau, cel mult existența unei experiențe false, denaturate, întemeiate pe o învățătură eretică.

4. *Ibidem*, p. 36.

5. „Și aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis.” (In 17, 3).

«atunci cum cinstești pe cineva pe care nu-l cunoști?». Noi, însă, spunem că cunoașterea poate fi înțeleasă în multe feluri. E drept că spunem că noi cunoaștem mărirea și puterea lui Dumnezeu, înțelepciunea, bunătatea și purtarea de grijă pe care o are față de noi, precum și dreptatea cu care judecă El toate, dar însăși ființa lui Dumnezeu n-o putem cunoaște¹. Așa încât, felul cum a fost pusă întrebarea constituie o cursă². Pentru că dacă afirmă cineva că nu cunoaște ființa lui Dumnezeu, prin aceasta el nu vrea să spună că n-are nici o cunoștință despre El pe motivul că ideea de Dumnezeu decurge din multele însușiri pe care le-am enumerat mai sus. „Dar – îți va spune – Dumnezeu e simplu, chiar dacă toate cele enumerate adineaori țin strâns de ființa Lui”. Iată un sofism care ascunde mii de absurdități. Căci e discutabil dacă toate cele enumerate sunt sau nu numiri ale uneia și aceleiași ființe, dacă se acoperă între ele, pe de o parte, frica de Judecata Lui cu iubirea de oameni, dreptatea cu puterea de creație, atotștiința cu răsplătirea, mărirea Lui cu pronia Lui, sau dacă nu cumva desemnăm prin fiecare din acestea însăși ființa Lui.

Pentru că dacă afirmăm așa ceva, atunci nu trebuie să ne mai întrebăm dacă cunoaștem într-adevăr ființa lui Dumnezeu, ci să ne întrebăm dacă cunoaștem pe Dumnezeu ca neînduplecat în dreptatea Lui ori ca îndelung milostiv în iubirea Lui. Aceasta într-adevăr putem mărturisi că o cunoaștem. Dacă, însă, susținem că ființa Lui este cu totul altceva, atunci să nu ne mai înșelăm pe noi înșine făcând caz de simplitatea lui Dumnezeu. Pentru că într-adevăr s-a spus că una este ființa lui Dumnezeu și cu totul altceva însușirile pe care le-am enumerat. Căci *lucrările sunt diferite, pe câtă vreme ființa e simplă, iar noi putem afirma că din lucrări îl cunoaștem pe Dumnezeu, pe când de ființa Lui nu suntem în stare să ne apropiem, pentru că lucrările Lui sunt cele care coboară spre noi, pe când ființa Lui rămâne inaccesibilă*³.

Dar, va obiecta cineva, dacă nu-i cunoști ființa, atunci nu-L cunoști nici pe El însuși”. Răspunde-i că nici tu, care zici că-L cunoști ființa, prin aceasta nu poți spune că L-ai cunoscut pe El însuși. Pentru că dacă un om mușcat de un câine turbat vede figura câinelui reflectată⁴ într-o fântână, acel om nu vede altceva decât tot un câine, dar sănătos ; în schimb e de plâns acel om dacă și-ar închipui că a văzut tot un câine turbat, ceea ce nu-i adevărat. Deci să nu mai lauzi un astfel de om pentru judecata lui, ci să-i plângi de milă pentru nebunia lui. Și să știi că miroase a joacă copilărească vorba de adineaori «daca nu cunoști ființa lui Dumnezeu însemnează cu tu cinstești ceva ce nu cunoști». În realitate putem răspunde că : «eu știu că Dumnezeu există, în ce constă, însă, ființa Lui, acest lucru trece dincolo de puterea mea de înțelegere». Cum mă voi

-
1. Suntem capabili să cunoaștem manifestarea atributelor divine, grație energiilor necreate.
 2. Deoarece nu se precizează despre care tip de cunoaștere este vorba.
 3. Este subliniată distincția fundamentală dintre ființă și energiile necreate în Dumnezeu. Text fundamental pentru teologia Sf. Grigorie Palamas, care i-a invocat adeseori autoritatea.
 4. La fel și limba teologică este o reflectare în limbă a reflectării energiilor divine în experiența concretă a omului în comuniune cu Dumnezeu.

mântui atunci? Prin credință¹, căci credința e suficientă pentru a ne convinge că există Dumnezeu, dar nu ce este Dumnezeu în sinea Lui, iar El va răsplăti după cuviință celor care-L caută. Căci, în fond, *cunoașterea ființei dumnezeiești constă tocmai în simțămîntul că ființa lui Dumnezeu n-o putem cunoaște*, dar închinarea nu stă în legătură cu cât cunoaștem din ființa lui Dumnezeu, ci cu convingerea că El există. Dar să continuăm și cu seria altor întrebări: «pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată, Fiul Cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut.»² Ce a descoperit din Tatăl Cel Unul-Născut? Ființa sau puterea? Dacă a descoperit puterea, atunci atât cunoaștem cât ne-a descoperit. Dacă aceasta a fost ființa Lui, atunci spune-mi de unde a putut numi ființa Lui «*nenăștere*»?³. Și în acest caz, când ar fi putut aduce Avraam închinare cuiva care nu se născuse?⁴ Oare nu când a crezut în El? Și când a crezut? Oare nu când a fost chemat? Și care este împrejurarea, când Scriptura spune că el și-a dat seama că se află în fața lui Dumnezeu? Iar ucenicii când I s-au închinat? Oare nu când au văzut făptura supunându-I-se? Faptul că s-au plecat înaintea Lui e dovadă că și marea și vânturile au recunoscut dumnezeirea Lui.

Așadar *cunoașterea izvorăște din lucrări, iar din cunoaștere s-a născut închinarea*. «Crezi că eu pot face aceasta?»⁵ «Cred, Doamne, și s-a închinat Lui.»⁶ În chipul acesta închinarea urmează credinței, iar credința se întărește prin putere. Și dacă susții că oricine crede, acela și cunoaște, și anume cunoaște din ceea ce crede cu adevărat, tot așa poți spune și invers: prin ce cunoști, prin aceea să crezi. Or noi cunoaștem pe Dumnezeu după puterea Lui, iar dacă credem în Cel pe Care-L cunoaștem, atunci și închinarea o aducem tot Celui în Care credem.⁷

Limbajul teologic este prin excelență apofatic⁸. Sfântul Vasile va sublinia că nu există nici un termen capabil să exprime o cât de mică idee despre ființa

1. Credința nu constituie o simplă adeziune intelectuală la adevărurile și la existența cea mai presus de existență a lui Dumnezeu, ci comuniunea vie și neîntreruptă cu aceste realități necreate prin intermediul energiilor necreate. Limba română, din nefericire nu poate exprima în mod satisfăcător aceasta, deoarece substantivul *credință* și verbul *a crede* au și sensul de „a părea, a considera, a socoti, a avea o anumită părere.” Greaca veche realiza această distincție fundamentală pentru teologie substantivul πιστις fiind specializat pentru „credința religioasă”, iar pentru a exprima „părerea, opinia schimbătoare” existau alți termeni, precum δοκέω etc.
2. In 1, 18.
3. Aluzie evidentă la Eunomiu.
4. Fc 18, 2.
5. Mt 9, 28.
6. In 9, 38.
7. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, *op. cit.*, p. 482-483.
8. Teologia apofatică sau calea negativă (*via negativa*) este o modalitate de cunoaștere, prin negare și experiență mistică, singura posibilitate de a ne apropia de Dumnezeu, Care rămâne mereu necunoscut și necuprins în ființa Sa transcendentă. Din cauza misterului inefabil al „esenței” Sale personale, Dumnezeu nu poate fi cunoscut după modul cunoașterii realităților lumii create, adică prin afirmare, folosind conceptele și categoriile de timp și spațiu. *Apofatismul* preferă să afirme ceea ce nu este Dumnezeu, mai degrabă decât ce este (*Dicționar de teologie ortodoxă*, Pr. Prof. Dr. Ion Bria, s. v. „apofatism”).

divină. Astfel, nu Sf. Dionisie Areopagitul este cel care introduce și legitimează categoria apofaticului în teologie, ci Sf. Vasile cel Mare¹. El a accentuat mereu pe parcursul tratatului îndreptat împotriva corifeului anomeilor că nu putem cunoaște ființa lui Dumnezeu, ci numai Persoana divină, dar nici pe aceasta pe deplin, ea fiind veșnic inepuizabilă.

Sf. Ioan Damaschin a clarificat faptul că „cele spuse despre Dumnezeu nu arată ceea ce este El în ființa Sa, ci indică sau ceea ce nu este ființa Lui, sau un raport cu ceva din acelea care se deosebesc de El, sau ceva din acelea care însoțesc natura sau activitatea lor.”² Așadar, dacă am privi aceste probleme din perspectiva certei medievale a universaliiilor Sfintii Părinți ar fi *nominaliști*³.

Limbile omenești au, în concluzie, potrivit Sf. Vasile, un statut dublu și paradoxal, fiind daruri divine și, totodată daruri ale naturii.⁴

O discuție interesantă despre caracterul natural, convențional și instrumental al limbilor omenești aflăm în *Despre Sfântul Duh*. Se vorbește despre doxologiile creștine cu caracter treimic în care erau înșirate cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi în vremurile vechi și în alte limbi decât greaca. Mesopotamienii⁵ și locuitorii Capadociei au fiecare un cuvânt echivalent pentru a desemna adăugarea și participarea Sf. Duh în doxologie, o dovadă în plus pentru exactitatea formulei. Sfântul Duh a prevăzut această posibilitate de traducere interlingvistică, atunci când, la Turnul Babel a amestecat limbile, dar nu într-atât încât acestea să nu mai poată comunica deloc între ele: „și acum, în răsărit, singurul mijloc pentru creștini de a recunoaște pe cei de bună credință este acest cuvânt, de care se folosesc ca de un criteriu. După cum am fost informat de (un om) din Mesopotamia, cunoscător al limbii [locuitorilor] de acolo și bărbat cu judecata sănătoasă, nu este posibil să formuleze altfel doologia în limba locului; chiar dacă ar vrea [să o formuleze altfel nu pot] și sunt obligați să o formuleze folosind expresia [conjunția] καὶ (și) sau alți termeni echivalenți cu aceasta, conform unui vechi obicei. Și [noi], capadocienii, la fel spunem în limba populară, pentru că Duhul a prevăzut încă de la împărțirea limbilor⁶ folosul [acestui] cuvânt.”⁷

În aceeași operă se subliniază faptul că teologul, în formularea dogmelor creștine va trebui să acorde o mare importanță și cuvintelor aparent neînsemnate ale propoziției, cum sunt prepozițiile și conjuncțiile,⁸ mai mult, nici sensul unei

1. Pr. Dumitru Stăniloae, *Ființa și ipostasurile...*, p. 72. Asemenea elemente de teologie apofatică sunt identificabile și la scriitorii creștini anteriori, dar nu atât de bine sistematizate ca la capadocieni. De pildă Tertulian: „ceea ce ne face să-L înțelegem pe Dumnezeu este neputința de a-L înțelege.” (*Apologeticum* XVII, 2-3)

2. Sf. Ioan Damaschin, *apud* Stilianou G. Papadopoulou, *op. cit.*, p. 42-43.

3. Nikolaos Matsoukas, *Istoria filosofiei bizantine*, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Coman și Nicușor Deciu, București, Editura bizantină, s.a..

4. *De doctrina et admonitione* II (P.G. 32, 1133).

5. Este vorba de traduceri din greacă în această limbă „străină”.

6. Cf. Fc. 11, 1-9.

7. *Despre Sfântul Duh* 29, în Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, *op. cit.*, p. 88.

8. Cf. pe larg despre această problemă David G. Robertson, „Basil of Caesarea on the Meaning of Prepositions and Conjunctions”, *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 53, no.1 (may 2003), p. 167-174.

silabe sau chiar al unei simple litere¹ nu poate fi neglijat în discursul teologic care este în principal lingvistic : „să socotești necesar a nu lăsa necercetat nici un cuvânt din cele câte, în mod necesar, se rostesc, [vorbind] despre Dumnezeu [...] Pentru că faptul de a nu trece cu ușurință peste cuvintele cu conținut teologic și a încerca să găsească sensul ascuns al fiecărei expresii și al fiecărui cuvânt nu este [însușirea oamenilor] puțin evlavioși, ci a acelor care cunosc scopul chemării noastre. Pentru că am fost chemați să ne asemănăm lui Dumnezeu pe cât este cu putință firii umane. Asemănarea, însă, nu [se realizează] fără cunoaștere, iar cunoașterea [este imposibilă] fără învățătură. Baza [oricărei] învățături este discursul : părțile [alcătuitoare] ale discursului sunt cuvintele și expresiile. De aceea, nu este fără sens examinarea expresiilor.

Ar putea afirma cineva că, întrucât unele cuvinte sunt mici, se cuvine a le trece cu vederea, însă, întrucât adevărul [se lasă] cu greu surprins, trebuie să-l căutăm pretutindeni. Pentru că, dacă evlavia, întocmai ca și meșteșugurile, crește prin mici adăugiri, nimic nu trebuie neglijat din cele care conduc la cunoaștere ; dacă cineva va trece cu vederea noțiunile elementare [socotindu-le] ca fără importanță, nu va ajunge niciodată la culmile înțelepciunii. «Da» și «nu» sunt două expresii, deseori, însă, cel mai mare dintre bunuri, adevărul, și ultima expresie a răutății, minciuna, sunt redată prin aceste cuvinte mici. Dar de ce spun acestea ? Cineva a fost socotit împlinitor a toată cucernicia, făcând numai semn cu capul, pentru a mărturisi pe Hristos. Dacă așa stau lucrurile, care dintre cuvintele [cu conținut] teologic este atât de neînsemnat – exprimând el fie ceva bun, fie ceva rău – să nu aibă mare influență pozitivă sau negativă ? Și dacă din lege nu va trece nici o iotă, nici o cirtă², cum vom fi în siguranță lăsând la o parte fie și cele mai neînsemnate [cuvinte] ? Prin urmare, [cuvintele] pe care tu ne-ai cerut să le lămurim sunt în același timp mici și mari, mici [în ceea ce] privește extensiunea pronunțării — din acest punct de vedere poate și de disprețuit, mari, însă, prin forța celor pe care le desemnează, — după chipul [grăuntelui] de muștar, care, deși este cel mai mic dintre semințele copacilor, însă învrednicindu-se de îngrijirea necesară și dezvoltându-se puterea sădită în el, crește [copac] destul de înalt. Dacă cineva râde văzând poliloghia noastră în legătură cu expresiile, — pentru a vorbi ca psalmistul³ —, acela să știe că va culege rodul nefolositor al râsului ; noi, însă, nu vom întrerupe cercetarea, cedând batjocurilor oamenilor, nici nu ne vom lăsa înfrânți de disprețul lor. Sunt atât de departe a mă rușina de aceste [cuvinte] ca de unele neînsemnate, încât, dacă aș reuși să surprind o infimă parte a valorii lor, aș socoti că m-am învrednicit de [lucruri] extraordinare.⁴

O altă cauză a necesității cercetării lingvistice în teologie⁵ este distorsionarea textul sacru, biblic sau patristic de către eretici, pentru a-l armoniza cu

1. Este deja celebră confuzia și problemele generate de distincția *ὁμοούσιος* (deoființă) și *ὁμοιούσιος* (asemănător după ființă).

2. Mt. 5, 18.

3. Ps. 118, 85.

4. *Despre Sfântul Duh*, I, în : *op. cit.*, p. 17-18.

5. Pe lângă cea fundamentală : obiectul material de studiu al teologiei ca știință sunt în principal textele religioase.

doctrinile lor false: „«Da» și «nu» sunt două expresii, deseori, însă, cel mai mare dintre bunuri, adevărul, și ultima expresie a răutății, minciuna, sunt redate prin aceste cuvinte mici.”¹ Marii ereziarhi, au încercat prin diverse artificii sofistice și mai ales lingvistice să-și camufleze învățăturile eretice sub masca unor termeni aparent ortodocși pentru a-i induce în eroare pe cei simpli. Iată cum această strategie utilizată și de Eunomiu este deconspirată de Sf. Vasile: „mai întâi ne înfățișează o [mărturisire] de credință alcătuită din cuvinte simple și insuficient definite care au fost folosite de către [Sfinții] Părinți, fără însă să întindă și la cercetarea problemelor care țin de acestea, ci teologhisind în chip firesc și cu o [pretinsă] simplitate a inimii. Și chiar Arie, precum spun aceștia, a prezentat această [mărturisire de credință] lui Alexandru², înșelându-l – căci aceasta o spun ei înșiși – ca și cum [mărturisirea] s-ar fi potrivit cu părerea [patriarhului] pentru două motive. Primul, pentru a evita bănuiala de inovație, de vreme ce primește credința Părinților ca dreaptă, celălalt, pentru ca toți cei care lipsiți de prevedere vor da crezare simplității acestor cuvinte să fie învăluți în mrejele sofismelor sale. Totodată a înțelege și aceasta: că este cu puțință să-și introducă prin înșelăciune părerea dacă [o va așeza alături] de prezentarea [credinței] Părinților.”³ În acest fel gravele sale blasfemii vor fi tănuite. Dacă s-ar întâmpla să fie prins asupra faptului⁴, va părea că este nevinovat, deoarece nu a grăit nimic de la sine însuși, ci a fost numai un simplu tâlmăcitor al cugetării altora.”⁵

Arienii au încercat să introducă termeni nebiblici în vocabularul dogmatic creștin: „Dar totodată am gemut de supărare când am înțeles că în afară de tulburarea pe care arienii au provocat-o în Biserici și de încurcăturile pe care acești nenorociți le-au făcut în învățătura creștină, la voi și-a făcut apariția un grai și mai năstrușnic, în stare să arunce pe frați într-o neliniște și mai mare, după cum ne-ați scris, pentru că unii oameni introduc o învățătură nouă cu care urechile credincioșilor nu sunt obișnuite și pe care – spun ei – au scos-o din învățăturile Scripturii.”⁶

Valentinienii, în aceeași ordine de idei, și-au edificat sistemul lor eretic pe câțiva preținși termeni paulini: „și cine ar fi atât de îndrăzneț încât să reînnoiască acum, prin ajutorul unor termeni sofistici, și, desigur, cu mărturii scoase din Scriptură, învățătura lui Valentin⁷, peste care liniștea s-a așezat de mult? Căci

1. *Ibidem*.

2. Patriarhul Alexandriei.

3. Necesare pentru a-și legitima doctrina eretică.

4. Verbul grecesc folosit aici este φοράω – „a căuta într-o casă după hoți ascunși.”

5. *Împotriva lui Eunomiu* IV.

6. *Ep.* 261, în: *op. cit.*, p. 538.

7. Inițiatorul gnosticismului creștin, originar din Alexandria, Valentin (+160) și-a expus învățătura sa la Roma în același timp cu Marcion, între 135-160, sub forma unui sistem religios centrat pe ideea de „pleroma”. Astfel, lumea spirituală pură (gr. Πλήρωμα (pleroma) - plinătatea) este compusă dintr-o unitate de eoni, emanații divine din Tatăl - Necunoscutul sau ultimul-prin multiplicări succesive. Creația se identifică straniu căderii în păcat, iar lumea materială, care este în esență rea, ca și oamenii, au fost modelați de către Demiurg. Cuvântul - Mântuitorul nu este același cu Dumnezeu - Creatorul, ci o

această învățătură nelegiuită despre felul arătării Sale nu-i nouă : prima dată ea a luat naștere de la acel nebun Valentin, care, cu ajutorul câtorva expresii scoase din Apostol, a alcătuit pentru el niște scornituri blestemate. El zicea că Mântuitorul nu S-a făcut rob El însuși, ci S-a îmbrăcat doar «în chip de rob», după care a mai spus și că El S-a născut numai cu trup aparent¹, așa încât nu pe omul însuși l-a luat ca să se îmbrace în el. Concepții de felul acesta susțin azi și acei oameni de la voi, iar aceste noi blasfemii mă întristează cumplit.”²

Așadar, apofatismul limbajului teologic nu reprezintă o neputință a teologiei de a ne da seamă despre Dumnezeu, ci „refuzul de a epuiza cunoașterea adevărului în formularea lui.”³

Acest raport paradoxal între conținutul autentic semnificativ și care se raportează la realitate, experiență și existență al termenilor teologici și pe de altă parte la inefabilul celor la care trimit a fost surprins în mod foarte plastic în scurtul opuscul *Despre credință* de Sf. Vasile : „dar, înainte de a trece la însăși mărturisirea credinței, merită să menționăm și aceasta, că mărimea și slava lui Dumnezeu care nu pot să fie cuprinse în cuvânt și să fie concepute cu mintea, nu este posibil nici să fie tălmăcite, nici să fie cuprinse într-o expresie sau într-un gând ; dar abia, și cu dificultate, Scriptura de Dumnezeu inspirată, prin mai multe cuvinte care au fost împrumutate din folosința noastră zilnică, a dat celor care au inima curată, o oarecare idee slabă despre Dumnezeu, ca prin oglindă, căci vederea către față a lui Dumnezeu și cunoașterea desăvârșită se vor dăru, potrivit cu făgăduința existentă, în veacul viitor, celor vrednici să le primească ; acum însă, chiar dacă cineva este Pavel sau Petru, vede cu adevărat câte vede, și nu rătăcește nici nu este victima închipuirii lui. Cel mult vede ca pe întuneric, ca într-o oglindă metalică⁴, și primește acum cu recunoștință o parte a adevărului, dar așteaptă cu mare bucurie desăvârșirea în [veacul] viitor.

Fapt de care, adaptând cuvântul Apostolului Pavel suntem încredințați astfel : „când eram copil” – când abia începusem să învăț primele elemente ale cuvintelor lui Dumnezeu - *vorbeam ca un copil, simțeam ca un copil, judecam*

emanație spirituală, un eon desăvârșit, dar inferior, care a trecut prin Fecioara Maria „ca apa printr-o conductă”. Hristos nu a murit în mod fizic și nu a înviat fiindcă avea un trup alcătuit dintr-un element spiritual celest. Mântuirea este un act de cunoaștere revelată, necesară revenirii în armonia pleromei. Există o inegalitate ființială între oameni, deoarece numai cei spirituali, *gnostici* – nu cei trupești, nici cei psihici – posedă această cunoaștere și deci se pot mântui. (Cf. Henry Wace, *A Dictionary of Christian Biography and literature*, London, John Murray, Albemarle Street, W. 1911)

1. Concepție eretică ce a purtat numele de *dochetism* (de la verbul *δοκέω* – „a părea, a avea aparența de”).
2. *Ep.* 261, în : *op. cit.*, p. 539.
3. Christos Yannaras, *Abecedar al credinței*, traducere de Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 1996, p. 27-28.
4. În Antichitate oglinzile erau din metal șlefuit și ofereau o imagine destul de neclară și distorsionată. În acest fel se cuvine înțeleasă comparația de la 1 Co 13,12 : „Căci vedem acum ca prin oglindă”.

ca un copil; dar când m-am făcut bărbat – și mă străduiam să ajung la măsura vârstei deplinătății lui Hristos¹ – am lepădat cele ale copilului². Și atât de mare progres și îmbunătățire în înțelegerea celor dumnezeiești am avut, încât cunoașterea care se referă la cultul iudaic se aseamănă cu mișcările duhului copilăresc, în timp ce cunoașterea care se dobândește prin Evanghelie se potrivește bărbatului desăvârșit sub toate raporturile. Astfel, ceea ce se cunoaște acum ca desăvârșit, dacă se compară cu cunoașterea care se va descoperi celor vrednici în veacul viitor, este atât de mic și de imperceptibil, încât comparându-l cu claritatea veacului viitor este inferior, cu atât mai mult cu cât imaginea oglinzii este mai obscură la vedere în comparație cu figura reală. De aceasta ne încredințează și fericitul Petru și Ioan și toți ucenicii Domnului care, prin progresul continuu și statornic și îmbunătățirea lor în viața prezentă, garantează că acea cunoaștere care se rezervă în viața viitoare este deopotrivă de excepțională ca și în exemplul oglinzii.”³

ὁμοούσιος și ὑπόστασις

Termeni fundamentali ai teologiei creștine, οὐσία și ὑπόστασις s-au situat în centrul dezbaterilor dintre arieni și ortodocși, dar, au constituit prilejul a numeroase polemici și dezbateri și printre teologii niceeni, în special între cei răsăriteni și cei apuseni⁴.

Termenul ὁμοούσιος⁵ era sinonim⁶ cu ὑπόστασις în vremea lui Origen și a Sf. Athanasie. Această sinonimie este considerată a dura până la sinodul din 362 de la Antiohia⁷.

Originea sa nu este atât filosofică pe cât gnostică, unde era aplicat la nașterea eonilor. Origen chiar îl respinsese ca eretic⁸, deși încercase, fără sorti de izbândă, să impună o distincție între el și ὑπόστασις. Se impune treptat în teologie prin Dionisie de Alexandria, însă un sinod din 265 ținut la Antiohia îl

1. Ef. 4, 13.

2. 1 Cor. 13, 11.

3. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre credință* I-II, în *Scrieri*, partea a doua, p. 89-90.

4. Cf. Jörg Ulrich, *Nicaea and the West, Vigiliae Christianae*, nr. 51 (1997), p. 10-24.

5. Este un adjectiv format dintr-un alt adjectiv ὁμός – „de același fel, identic” și substantivul οὐσία – „ceea ce își constituie propria substanță, proprietate imuabilă, ființă stabilă, realitate neschimbabilă, adevărata natură, realitate primară, substrat, substanță, esență, fire.”

6. Faptul este explicabil prin sensul de „substrat” al lui ὑπόστασις, sens care îl asimila cu οὐσία.

7. Lucian Turcescu, „Prosopon and hypostasis in Basil of Caesarea’s *Against Eunomius* and the epistles”, *Vigiliae Christianae*, 51 (1997), p. 384.

8. Chiar dacă este nebiblic, termenul nu implică în nici un caz autonomizarea teologiei patristice în raport cu cea biblică, precum tendențios s-a afirmat. Cf. Georgios Martzelos, *Sfinții Părinți și problematica teologică*, traducere Cristian-Emil Chivu, Editura Bizantină, București, 2000, p. 27.

condamnă ca ambiguu și îl suspectează de tendințe modaliste.¹ Perioada sa de glorie va începe odată cu sinodul de la Niceea și cu opera teologică a Sfântului Athanasie. Trinitar la origine, termenul va fi aplicat din 451, odată cu Calcedonul și în hristologie². Va fi atribuit în special relației dintre Primele Două Persoane Treimice de către Sfântul Vasile, acesta ezitând să-l aplice și Sfântului Duh, din pricina statutului său controversat. Sfântul Duh va fi numit ὁμότιμος „de aceeași cinstire” cu Tatăl și cu Fiul.

Termenul *deoființă* (ὁμοούσιος), deși adoptat de Sinodul de la Niceea din 325 și aprig contestat de arieni, a avut mari dificultăți în a fi unanim acceptat de mediile teologice ortodoxe. Chiar Sf. Vasile cel Mare afirmă răspicat că nu va accepta acest termen controversat decât după deplina și clara precizare a conținutului său. De altfel marele capadocian pare să prefere lui ὁμοούσιος termenul de *întru totul neschimbat și pe deplin asemănător* (ἀπαρallάκτως ὁμοίου), deoarece fără această precizare vocabula putea fi interpretată în sens subordinaționist.

Iată ce-i scrie ereticului Apolinarie într-o epistolă a cărei autenticitate a fost demonstrată în ultimii ani : „în al doilea rând, în legătură cu însuși cuvântul «de o ființă» (din pricina căruia cred că fac toate acestea, ponegrind adânc «ființa», pentru motivul că nu s-a găsit nici urmă de pasaje unde să fie vorba de el), fii bun și dă-mi cele mai largi explicații, spune-mi ce înțeles are, cum poate fi folosit corect în legătură cu ființe în care nu poate fi luat în considerare nici ca un gen comun suprapus, nici ca obiect material preexistent și nici ca ceva detașat dintr-o parte a primului în vederea celui de-al doilea. Cum ar trebui să zicem despre Fiul că-i deoființă cu Tatăl fără să credem în nici unul din conceptele pe care le numărăm ? Consimte și dă-mi un răspuns mai amănunțit asupra acestei probleme. Iată, atât cât știu eu, părerea la care m-am oprit : tot ce acceptăm că formează «ființa» Tatălui trebuie să fie admis și pentru ființa Fiului. Prin urmare, dacă se spune despre ființa Tatălui că e o lumină înțelegătoare, veșnică, nenăscută, tot așa trebuie să spunem și despre ființa Fiului că e o lumină cugetătoare, veșnică, născută. Or *cuvântul «întru totul asemănătoare» pare a fi mai potrivit unei astfel de concepții, decât «deoființă»*. De fapt, o lumină care nu se deosebește de altă lumină nici în plus, nici în minus, nu poate fi identică cu ea, pentru că fiecare din aceste două lucruri *există într-o*

1. „Modalismul” a fost o erezie antitrinitară care apare în Asia Mică și se dezvoltă la Roma, unde este propagată de Praxeas, către 190 p. Chr., de Noetus și apoi de Sabelie (câtre 200p. Chr.), de unde și numele de „sabelianism”. Potrivit acestei concepții, Dumnezeu este o singură persoană și S-a revelat succesiv în trei forme sau modalități diferite (de aici și denumirea de *modalism*) : forma Tatălui, Care a creat lumea și a dat Legea Veche ; forma Fiului, Care a salvat lumea și forma Duhului. În acest fel, persoanele divine nu sunt distincte în mod real, ci sunt doar ipostaze, manifestări, numiri ale unei singure persoane divine, între Tatăl, Fiul și Duhul neexistând nici o deosebire. Astfel, Tatăl s-ar fi întrupat ca Hristos și ar fi pătimit (de aici și o altă denumire a ereziei, de *patripastianism*). Monarhienii au urmași și în vremurile moderne pe socinieni și antitrinitari sau unitarieni. (Cf. *Dicționar de teologie ortodoxă*, Pr. Prof. Dr. Ion Bria, EIBMBOR, București, 1994).
2. Pr. Prof. Boris Bobrinskoy, *op. cit.*, p. 259-260.

individualitate specială a ființei, ci este strict și exact asemenea ca ființă. Iată, dar, ce s-ar putea spune pe bună dreptate. Deci ori că ar trebui explicat ce înțeles au aceste noțiuni, ori să le lăsăm la o parte și să adoptăm altele mai potrivite.”¹

În *Epistola* 52, 3 se accentuează rolul termenului ὁμοούσιος de protecție împotriva teologiei modaliste: „și întrucât existau și atunci unii care ziceau că Fiul a fost adus din ne-ființă la ființă, pentru a elimina această impietate, Părinții au adăugat termenul «de o ființă». Într-adevăr, unirea Fiului cu Tatăl e veșnică și continuă. Chiar și cuvintele anterioare arată că aceasta era credința acestor oameni. După ce au spus «Lumină din Lumină» și după ce au mărturisit că Fiul e «născut, iar nu făcut» din substanța ori din ființa Tatălui, ei au adăugat la aceste declarații cuvântul «de o ființă», vrând să arate prin aceasta că explicarea care s-ar da cuvântului «Lumină» pentru Tatăl s-ar potrivi și Fiului. Căci între o lumină adevărată, și altă lumină adevărată nu există nici o deosebire. De aceea, întrucât Tatăl e o lumină fără început, iar Fiul e o lumină născută, cu alte cuvinte, întrucât și unul e lumină și celălalt e lumină, Părinții anume au spus «de o ființă» pentru ca să se vadă că și unul și celălalt se bucură de aceeași demnitate a firii și nu s-a spus «de o ființă» ca să se arate că cele două persoane sunt între ele ca frații, cum au gândit unii, ci deoarece cauza și ceea ce își ia începutul din ea sunt de aceeași fire, cu alte cuvinte sunt «de o ființă».

Același termen corectează și rătăcirea lui Sabelie, întrucât aceasta desființează identitatea ipostasului și introduce și noțiunea de persoană complexă. Căci deoființimea nu-i ceva ce se refera la sine însuși, ci e o raportare a unei realități la altă realitate. Prin urmare el precizează bine și după cuviință deosebirea dintre ipostasuri și evidențiază neschimbabilitatea firii. Când învățăm deci că Fiul este din ființa Tatălui, și anume că e născut, iar nu făcut, atunci nu trebuie să ne ducem cu gândul la niște înțelesuri trupești ale fenomenelor naturale. Căci ființa Tatălui nu a fost împărțită, așa încât de la Tatăl să treacă să ajungă și la Fiul, și nici nu se naște printr-un fel de curgere sau prin producere, așa cum se întâmplă cu pomii care rodesc, ci chipul nașterii dumnezeiești nu se poate explica și nici înțelege de către cugetarea omenească. E un semn de gândire nedemnă și senzuală să asemeni lucrurile veșnice cu cele stricăcioase și trecătoare² și să crezi că Dumnezeu se naște așa cum se nasc ființele trupești, câtă vreme în vederea dreptei credințe trebuie să cugetăm cu totul altfel, gândindu-ne că numai ființele muritoare se comportă așa, pe când, în cazul lui Dumnezeu Cel nemuritor, lucrurile stau cu totul altfel. Așadar, nici nu trebuie să tăgăduim nașterea dumnezeiască, dar când conțemplăm pe Dumnezeu nu trebuie nici să ne întinăm cugetul cu noțiuni materiale.”³

1. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 361, în: *Scrieri*, partea a treia (PSB 12), *op. cit.*, p. 619. Menționăm că am corectat o importantă eroare de traducere în textul evidențiat.

2. Nu există analogie între creat și necreat.

3. Sf. Vasile cel Mare, *Epistola* 52, 2-3 în: *Scrieri*, partea a treia (PSB 12), *op. cit.*, p. 217-218.

Până în 370 Sfântul Vasile se va arăta reticent față de acest termen, dar, după hirotonia sa ca episcop al Cezareii va deveni un neabătut apologet al acestuia¹.

Celălalt termen ὑπόστασις² și corelativul său πρόσωπον³ cunosc în opera *Împotriva lui Eunomiu* și în restul scrierilor basilienne o remarcabilă evoluție semantică, ajungând să-și cristalizeze treptat sensurile actuale. Astfel :

- ὑπόστασις ;
- față, chip (*Împotriva lui Eunomiu* III, 7) ;
- personaj dramatic (*Împotriva lui Eunomiu* I, 2) ;
- persoană propriu-zisă (*Împotriva lui Eunomiu* II, 20).
- πρόσωπον⁴
- substanță, subzistență, substrat (*Împotriva lui Eunomiu* I, 20) în acest punct este sinonim cu οὐσία ;
- ceva care posedă subzistență, mai ales în expresia τρόπος τοῦ ὑπάρχοντος (mod al ființării) (*Împotriva lui Eunomiu* I, 15), anticipând-o pe celebra : τρόπος τοῦ ὑπάρχοντος (mod al existenței)
- substrat (*Împotriva lui Eunomiu* II, 4) ;
- persoană divină sau umană (*Împotriva lui Eunomiu* III, 3), dar cu corectivul absolut necesar de „persoană deplină, desăvârșită” (πρόσωπον τέλειον)⁵, nu simplă mască, ori formă de manifestare ca la sabelieni.

Ezitare a Sfântului în a accepta termenul πρόσωπον numai după o decantare lentă a sensului se explică prin utilizarea acestuia în teologia sabeliană pentru a desemna modurile diferite de manifestare a unicei persoane divine. Mai mult, Sfântul se va strădui să demonstreze în *Epistola* 125, deși fără succes⁶, că Sinodul de la Niceea⁷ nu a folosit οὐσία și ὑπόστασις ca termeni sinonimi.

-
1. Anthony Meredith, *Capadocienii*, traducere de Constantin Jinga, București, Sofia, 2008, p. 203.
 2. Este un derivat substantival al verbului ὑφίστημι „a așeza dedesubt, a opri, a da ființă, a cauza existența, a înlocui, a concepe, a așeza ca model, a făgădui, a se supune, a subzista, e exista,” ὑπόστασις este un termen polisemantic : „ceea ce stă sub, suport, rezistență, sediment, durată, fundație, structură, subiect, temă, plan, scop, statornicie, curaj, substanță, existență actuală, realitate, natură reală, proprietate, posesiune.” Observăm deja posibilitatea resemantizării termenului ca „mod de posesiune a substanței”, resemantizare operată de Sf. Vasile cel Mare.
 3. „Față, chip, mască teatrală, personaj dramatic, personalitate juridică.” Abia teologia creștină îi va acorda acestui cuvânt sensul actual de „persoană”, sau conform unei celebre definiții ulterioare „subzistența concretă a unei naturi raționale.” Lumea antică nu a cunoscut nici conceptul nici valoarea autentică a persoanei umane, ori divine.
 4. Cf. Lucian Turcescu, *op. cit.*, p. 376 sq.
 5. *Epistola* 52, 3.
 6. Lucian Turcescu, *op. cit.*, p. 383.
 7. „Credem într-unui Dumnezeu, Tatăl atotțitorul, Făcătorul cerului și al pământului, al tuturor celor văzute și nevăzute. Și într-unui Domn Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, născut ca Unul-Născut din Tatăl, adică din ființa Tatălui, Dumnezeu din Dumnezeu, Lumină din Lumină, Dumnezeu adevărat din Dumnezeu adevărat, născut iar nu făcut, Cel de o ființă cu Tatăl, prin Care toate s-au făcut, cele din cer și cele de pe pământ. Care

Cu un remarcabil simț lingvistic, Părintele capadocian va observa că polemicele dintre apuseni și răsăriteni pe această temă se datorau insuficienței limbii latine care, nebeneficiind de un vocabular atât de vast, de rafinat și de apt pentru speculații metafizice, împrumuta din limba greacă pe οὐσία, transliterându-l *usia*¹. În plus, latinii, în spirit strict niceean, mai identificau pe οὐσία cu ὑπόστασις, acuzându-i pe răsăriteni de înclinații sabeliene.

Sfântul Vasile a transferat echilibrul său proverbial din viața de zi cu zi și în abordarea relației dintre ființă și ipostas, înlăturând unitatea oarbă a ființei impersonale a monarhienilor și chiar a arienilor care, eliminând pe Fiul și Duhul lui Dumnezeu lasă în Dumnezeu o unică persoană. Acest Dumnezeu monopersonal întrucât este lipsit de relația eternă și interioară a iubirii este mai degrabă o natură impersonală². Această natură divină nu precede însă Persoanele, ci există numai actualizată în Ele. Părinții răsăriteni vor sublinia neîncetat că nu există ființă neipostatică. Astfel, nu Calcedonul a introdus în cultura europeană noțiunea de persoană (Hans Urs von Balthasar), ci Părinții Capadocieni în veacul al IV-lea. Sfântul Vasile cel Mare, de altfel, a dezvoltat ca nimeni altul paradoxul existenței lui Dumnezeu ca Treime de Persoane real subzistente și ireductibile una la alta. Un Dumnezeu care nu este *părințime*, *fiime* și *sfințenie* neconfundate între ele nu este Dumnezeu adevărat.³

Această distincție dintre ființă și ipostas este prezentată foarte clar în *Epistola 38* a Sf. Vasile, care însă, după toate probabilitățile nu este autentică⁴.

Contribuția Sfântului Vasile nu este însă deloc neglijabilă. Fiecare Persoană a Sfintei Treimi poate fi gândită ca o comuniune a Firii divine generale și a unei caracteristici personale, *τρόπος τοῦ ὑπάρχειος* modul de existență și de posedare a ființei divine. Sfântul (Cf. *Epistola 210*) va remarca faptul că teologia niceeană urmează calea regală, ținând echilibrul între politeismul elenic și monoteismul strict și limitativ al iudaismului, la care subscriau și sabelienii. După 372, Sfântul va deveni tot mai sigur de ortodoxia și soliditatea formulei care se va impune de acum în teologia creștină: μία οὐσία, τρεῖς ὑπόστασις⁵.

În încheierea acestui capitol, pentru aprofundarea relației dintre *ființă* și *ipostas*, dăm din nou cuvântul Sfântului Vasile a cărui teologie vorbește mai

pentru noi oamenii și pentru a noastră mântuire S-a pogorât din ceruri, S-a întrupat, S-a făcut om, a pățimit și a înviat a treia zi, S-a suit la ceruri și iarăși va să vie să judece viii și morții. Și întru Duhul Sfânt. Iar pe cei ce zic : era un timp când Fiul nu era și că înainte de a se naște nu era și că din cele ce nu erau S-a făcut, sau care spun că e din altă *ipostas* (ὑπόστασις) sau *ființă* (οὐσία), sau că Fiul lui Dumnezeu e schimbător ori neschimbător, pe aceștia Biserica Catolică și Apostolică îi anatematizează". (*Epistola 125*, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, *op. cit.*, p. 299).

1. În *Epistola 236*.

2. Pr. Dumitru Stăniloae, *Ființa și ipostasurile...*, p. 61.

3. Cele trei proprietăți personale fundamentale și distinctive ale Persoanelor divine asupra cărora va insista mereu marele capadocian : *nenăștere*, *naștere* și *purcedere*.

4. Apartinând fratelui Sfântului Vasile, Sf. Grigorie de Nyssa. Cf. Lucian Turcescu, *op. cit.*, p. 379.

5. Nu trebuie ignorată însă valoroasa, fundamentala, dar uneori ignorată contribuție a marelui „Origen al Apusului”, Tertulian, privitoare la *una substantia, tres personae*.

clar, mai expresiv și mai profund decât orice discurs teologic modern : „ființa» și «persoana» se deosebesc atât de mult una de alta pe cât se deosebește generalul de particular, cum e de pildă cazul cu ființa vie a unei mulțimi de oameni sau numai a unui individ singuratic. De aceea mărturisim că există o singură ființă¹ în divinitate, pe câtă vreme în categoria existențelor particulare nu facem nici o deosebire, doar să considerăm persoana ca ceva particular, așa că despre Tatăl, despre Fiul și despre Duhul Sfânt dobândim o noțiune precisă și limpede.

Pentru că dacă nu contemplăm notele specifice ale fiecăruia, cum sunt *paternitatea*, *filiația* și *sfințirea*, ci mărturisim pe Dumnezeu după însușirea generală a ființei, atunci nu-i cu putință să explicăm în mod sănătos credința. Trebuie dar să adăugăm ființei ceea ce-i comun tuturor celor trei persoane, exprimându-ne crezul în felul următor : dumnezeirea comună, paternitatea e ceva specific, iar împreunându-le pe amândouă spunem : cred în Dumnezeu-Tatăl. Tot așa trebuie să procedăm și când vom mărturisi despre Fiul, împreunând ceea ce-i general cu ceea ce-i particular și când putem spune : cred în Dumnezeu-Fiul. Și tot așa vom mărturisi și despre Duhul Sfânt, făcând legătura între general și particular spunând : cred și într-un Duh Sfânt dumnezeiesc. Așa că peste tot devine clar că în mărturisire se păstrează unitatea în divinitate pe de o parte și specificul persoanelor prin separarea însușirilor atribuite fiecăreia, pe de altă parte. Iar cei care zic că ființa și ipostasul ar fi unul și același lucru, vor trebui să mărturisească cum că numai fețele sau persoanele sunt diferite și dacă vor refuza să mărturisească existența a trei ipostasuri, atunci va apărea clar că ei nu se rușinează a urma învățătura urgisită a lui Sabelie care nu caută să distingă în mod corect noțiunea de persoană de cea de ființă, ci susține că există una și aceeași persoană, care apare după necesitate sub înfățișări diferite.”²

Marea dificultate pe care au depășit-o Sfinții Părinți și în special capadocienii a fost lipsa unor termeni și a unor noțiuni ca *eu*, *conștiință*, *subiect*, *interioritate reciprocă* etc. În plus se loveau de mari greutăți în a dezvolta teologia creștină personalistă în categoriile exclusiv substanțialiste ale filosofiei grecești.³ Cu toate acestea soluțiile oferite de ai rămân, actualizate după împrejurări, universal și perpetuu valabile.

Concluzii

Acest studiu nu și-a propus să epuizeze, ci doar să traseze câteva din principalele coordonate ale problematicei raportului dintre teologie și limbă și să înfățișeze câteva dintre concepțiile Sfântului Vasile cel Mare privitoare la acest raport.

-
1. Și în cazul acestui termen se cuvine discernământ deoarece limba română *ființă* înseamnă pe lângă „esență, substanță, existență” și „viețuitoare, creatură”.
 2. *Epistola* 236, în : Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, *op. cit.*, p. 491-492.
 3. Pr. Dumitru Stăniloae, *Învățătura despre Sfânta Treime...*, p. 96.

Tema relației dintre experiența religioasă și lingvistică constituie încă un subiect pasionant. În concepția Sf. Vasile, nu este posibil să vorbim despre o limbă divină, deoarece Dumnezeu transcende orice limbaj. Totuși ne-a dăruit limba, dar nu pentru a cunoaște lucrurile și pe Dumnezeu în ființa lor, ci pentru a dispune de un mijloc eficient de comunicare între noi și pentru facila transmitere a cunoștințelor și dorințelor umane. Limba este mai mult un dar al milostivirii divine decât un instrument de cunoaștere a adevărului.

Problematica terminologiei teologice a fost astfel soluționată încă din veacul al IV-lea de către Părinții Capadocieni, în special de *Împotriva lui Eunomiu* a Sfântului Vasile cel Mare. S-a afirmat cu claritate că termenii teologici nu reflectă ființa divină sau adevărul lucrurilor ci consemnează o experiență religioasă concretă a omului care ajunge în contact cu energiile necreate ale lui Dumnezeu. Ființa Sa nu poate fi cunoscută, cunoașterea fiind posibilă doar la nivel interpersonal, ca relație vie și comuniune de iubire și rugăciune.

Termenii teologici sunt convenționali, indicativi ai însușirilor sau atributelor divine și semnificativi pentru lucrarea energiilor necreate în lume. Între limbă și adevăr nu există nici o analogie¹. Părinții au dovedit ca false concepțiile analogiste de sorginte platonice și aristotelice. Numele nu descriu ființa lucrurilor, așadar semnificantul nu trimite către esența referentului, ci descrie existența și atributele acestuia condensate și cristalizate în semnificat care constituie un concept viabil și realist. Cu toate acestea semnificatul nu se poate transforma într-un instrument gnoseologic. Precum va spune marele patriarh al Bizanțului, Sf. Fotie, numele nu susțin, „ci sunt tangente la existență.”²

Cu toate acestea termenii teologici, deși convenționali și relativi, sunt totuși inspirați de către Duhul Sfânt, călăuzind și îndemnând către experiențe religioase similare celor al căror conținut îl reflectă. Totodată au și rolul de a norma și verifica autenticitatea și ortodoxia unor astfel de experiențe. Definițiile dogmatice „încadrează experiența personală în experiența și viața comună a Bisericii.”³

Apofatismul cunoașterii divine și apofatismul teologic se întâlnesc în experiența vie a creștinului aflat în comuniune cu Dumnezeu, unit prin har cu „structura supremei iubiri”, Sfânta Treime. Creștinismul, nu stă, potrivit Sf. Grigorie Teologul în cuvinte, ci în realități vii, iar mentorul său Sf. Vasile afirmă cu claritate că scopul teologiei nu este speculația ca scop în sine, ci mântuirea sufletului: „să lăsăm deoparte, așadar, această căutare indiscretă [a ființei divine] ca fiind imposibil de atins și să ne supunem sfatului simplu al Apostolului care ne spune: *trebuie să credem mai întâi că Dumnezeu există și că se face răsplătitor celor ce îl caută cu sârguință*.”⁴ Căci nu trebuie să iscodim

1. Stilianou G. Papadopoulou, *op. cit.*, p. 46.

2. *Apud* Nikos A. Matzoukas, *op. cit.*, p. 246, n. 266.

3. Christos Yannaras, *Adevărul și unitatea Bisericii*, traducere de Ierom. Ignatie (Ilie) și Uliniuc Ionuț Dumitru, Sofia, București, 2009, p. 59.

4. Evr. 11, 6.

ceea ce este [Dumnezeu], ci să [aducem] mărturie că El este și că ne pregătește mântuirea. Așadar, a fost dovedit că ființa lui Dumnezeu este în întregime de necuprins pentru mintea omenească și cu totul inefabilă.”¹

Bibliografie selectivă

Ediții românești ale operei Sf. Vasile cel Mare

Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea întâia, traducere, introducere și note de Pr. Dr. Dumitru Fecioru, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1986.

Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a doua, traducere de Prof. Iorgu D. Ivan, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1989

Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu și Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1988.

Dicționare și enciclopedii

A Dictionary of Christian Biography and literature, Henry Wace, London, John Murray, Albemarle Street, W. 1911.

A Greek and English Lexicon, compiled by Henry George Liddell and Robert Scott, Oxford Clarendon Press, 1996.

A Patristic Greek Lexicon, G.W.H. Lampe, Oxford, At the Clarendon Press, 1961.

A Dictionary of Christian Biography and literature, Henry Wace, London, John Murray, Albemarle Street, W. 1911.

Dicționar de teologie ortodoxă, Pr. Prof. Dr. Ion Bria, București, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1994.

Dicționar enciclopedic de literatură creștină din primul mileniu, Remus Rus, București, Editura Lidia, 2003.

Dictionnaire grec-français, A. Bailly, Paris, Hachette, 1991.

Mic dicționar al ereziilor evului patristic, Conf. Dr. Sergiu Tofan, Galați, Partener, 2003.

Lucrări

Bernardi, J., *La prédication des Pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1968.

Bota Ioan M., *Patrologia*, Cluj Napoca, Casa de Editură „Viața creștină”, 1997.

Campbell, James Marshall A. M., *The influence of the second sophistic on the style of the sermons of St. Basil the Great*, vol. II, Catholic University of America, Washington D.C., 1922.

1. *Împotriva lui Eunomiu* I, 14.

- Cizek, Eugen, *Istoria literaturii latine*, București, Societatea „Adevărul”, 1994, vol. II.
- Coman, Ioan G., *Probleme de literatură și filosofie patristică*, București, Editura Institutului biblic și de misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1995.
- Idem, *Patrologia*, Dervent, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000.
- Cook, J.G., *Interpretation of New Testament in Greco-Roman Paganism*, Tübingen, 2000.
- Gilson E., *Filosofia în Evul Mediu*, traducere de Ileana Stănescu, Humanitas, București, 1995.
- Lossky, Vladimir, *Introducere în teologia orodoxă*, traducere de Lidia și Remus Rus, București, Sofia, 2006.
- Louth, Andrew, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, 2008.
- Martzelos, Georgios, *Sfinții Părinți și problematica teologică*, traducere Cristian-Emil Chivu, București, Editura Bizantină, 2000.
- Matzoukas, Nikolaos, *Istoria filosofiei bizantine*, traducere de Pr. Prof. Dr. Constantin Coman și Nicușor Deciu, București, Editura bizantină, s.a.
- Meredith, Anthony, *Capadocienii*, traducere de Constantin Jinga, București, Sofia, 2008.
- Moreschini Claudio, Norelli Enrico, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, traducere de Hanibal Stănciulescu și Gabriela Sauciuc, vol. 2, tomul I, Iași, Polirom, 2004.
- Papadopoulou, Stilianou G., *Teologie și limbă. Teologie experimentală. Limbă convențională*, traducere de Pr. Conf. Dr. Constantin Băjău, Craiova, Editura Mitropoliei Moldovei, Craiova, 2007.
- Quasten, Johannes, *Patrology*, Allen, Texas, Christian Classics, a division of RCL, 1959.
- Rousseau, Philip, *Basil of Caesarea*, University of California Press, Berkeley, 1994
- Sesboué, Bernard, introducere la Basile de Césareé, *Contre Eunome*, col. „Sources Chrétiennes”, no. 299, tome I, Paris, Éditions du Cerf, 1982.
- Timothy, H.B., *Early Christian Apologists and Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum&Comp.B.V.- 1973.
- Tixeront, J., *Precis de patrologie*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1942.
- Voicu, Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin, Dumitrașcu, Preot Prof. Univ. Dr. Nicu, *Patrologie*, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 2006.
- von Campenhausen, Hans Frieiherr, *Părinții greci ai Bisericii*, traducere de Maria Magdalena Anghelescu, București, Humanitas, 2005.
- Yannaras, Christos, *Adevărul și unitatea Bisericii*, traducere de Ierom. Ignatie (Ilie) și Uliniuc Ionuț Dumitru, București, Sofia, 2009.
- Idem, *Abecedar al credinței*, traducere de Constantin Coman, București, Editura Bizantină, 1996.
- Wolfson, H. A., *The philosophy of Church Fathers: faith, trinity, incarnation*, vol.1, Harvard University Press, 1976.

Articole și studii

- Bartelink, G. J. M., *Observations de Saint Basile sur la langue biblique et theologique*, în „Vigiliae Christianae”, nr. 17 (1963), p. 85-104.
- Chifăr, Nicolae *Contribuția Sfântului Vasile cel Mare la combaterea pnevmatomahismului eunomian*, în „Studia Basiliana”, vol. I, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 251-264.

- Danielou, Jean, „Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle”, *Revue des études grecques*, p. 412-432.
- Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică ?* traducere de George Bondor și Claudiu Tipuriță, Iași, Polirom, 1997.
- Hanson, R. P. C., „Basil's Doctrine of Tradition in Relation to the Holy Spirit”, *Vigiliae Christianae*, vol. 22. No. 4 (Dec. 1968), p. 241-255.
- Pouchet, Jean Robert, „Les 366 letters de Saint Basile : son milieu et ses activités”, *Studia Patristica*, 27, Peeters Press, Leuven. 1993, p. 100-105.
- Robertson, David G., „Basil of Caesarea on the Meaning of Prepositions and Conjunctions”, *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 53, no.1 (may 2003), p. 167-174.
- Idem, „Stoic and aristotelian notions of substance in Basil of Caesarea”, *Vigiliae Christianae*, 52, 1998, p. 393-417.
- Stăniloae, Pr. Dumitru, *Învățătura despre Sfânta Treime în scrierea Sfântului Vasile „Împotriva lui Eunomiu”*, în : *Studia Basiliana*, vol. I, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 82-100.
- Idem, *Ființa și ipostasurile în Sfânta Treime, după Sfântul Vasile cel Mare*, în : *Studia Basiliana*, vol. I, București, Editura Basilica a Patriarhiei Române, 2009, p. 57-82.
- Turcescu, Lucian, „Prosopon and hypostasis in Basil of Caesarea's *Against Eunomiu* and the epistles”, în *Vigiliae Christianae*, 51 (1997), p. 374-395.
- Ulrich, Jörg, „Nicaea and the West”, *Vigiliae Christianae*, nr. 51 (1997), p. 10-24.
- Vandenbusche, E., „La part de la dialectique dans la theologie d'Eunomius”, *Revue d'histoire ecclesiastique*, 40 (1944-1945), p. 47-52.

LIVIU PETCU

Conceptul de *epectază*. Influența Sfântului Grigorie de Nyssa asupra gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul

Sfântul Grigorie de Nyssa – *Luceafărul Nyssei* și *Părinte al Părinților*

Sfântul Grigorie de Nyssa¹ este recunoscut drept cel mai onorat dintre Părinții niceeni, pe drept cuvânt numit „Părintele Părinților” sau „Luceafărul

-
1. Sfântul Grigorie de Nyssa s-a născut în jurul anului 335 în Cezareea Capadociei, din acei minunați părinți creștini, Vasile și Emilia. Din cei zece copii ai lor, trei (Vasile, Grigorie și Petru) au ajuns episcopi, iar o soră, Macrina, a fost un model de viață sfântă. Fire mai retrasă și cu o sănătate mai șubredă, a primit educația și instrucția elementară în familie, îndeosebi de la sora sa Macrina și de la fratele său Vasile, pe care-l cinstea în chip deosebit numindu-l *tatăl și învățătorul* său – *πατήρ καὶ διδάσκαλος* (*Scrisoarea* 13) și pe care-l compara cu Moise, cu Samuel, cu Ilie, cu Ioan Botezătorul și cu Pavel. El nu numai că numește pe fratele său, Vasile, „părintele și învățătorul” său și al fratelui său mai tânăr, Petru, ci declară că n-a avut alt *învățător* decât pe Vasile. A citit enorm în biblioteca fratelui său, fiind atras în chip special de clasicii greci, nesimțind la început – spre supărarea mamei sale, Emilia –, o atracție prea mare spre creștinism. Când a murit tatăl său, Vasile retorul, el a continuat să trăiască la „umbra familiei” și sub protecția averii părintești, refuzând chiar să-și aleagă o profesie. Și-a completat cultura prin legătura sa cu Libaniu și cu alți oameni de seamă ai timpului. Grație atmosferei din familie, Grigorie a îndrăgit Biserica și a ajuns chiar până la rangul de citeț în ierarhia inferioară, dar apoi fu atras de scrierile filosofice necreștine și voia mai bine să fie numit „retor, decât creștin” (*Scrisoarea* 11). Pentru motive pe care nu le cunoaștem bine, el s-a depărtat de Biserică, a devenit profesor de retorică și s-a căsătorit. La anul 385, Sfântul Grigorie de Nazianz îl mângâie pe Sfântul Grigorie de Nyssa pentru moartea soției sale, Teosevia, „soție de preot cu adevărat sfântă” (*scrisoarea* 197). Dar se pare că cei doi se despărțiseră cu mult înainte, prin bună înțelegere, îmbrățișând amândoi viața monahală, căci încă în scrierea sa *Despre feciorie*, alcătuită la 370 sau 371, la îndemnul fratelui său Vasile (devenit episcop la 370), își exprimă regretul că n-a rămas necăsătorit ca să poată ajunge „la culmea fecioriei”. La această convingere și la hotărârea pentru viața de monah trebuie să fi ajuns amândoi soții cu destul timp înainte de alcătuirea scrierii *Despre feciorie* (poate cu mulți ani înainte). Timpul acesta l-a petrecut Sfântul Grigorie la mănăstirea Iris, din Pont, unde Sfântul

Nyssei”¹. Face parte din „treimea capadociană”, alături de Sfinții Vasile cel Mare și Grigorie de Nazianz sau Teologul. Cei trei Capadocieni reprezintă „o

Vasile se retrăsese dinainte de 358. De acolo l-a scos Sfântul Vasile, după cât se pare, spre sfârșitul anului 371, și l-a așezat în scaunul de episcop de Nyssa. A stat aici aproximativ 10 ani, până în 371. În acest an a fost pus de Vasile episcop în Nyssa, un orașel din dioceza metropolitană a Cezareii din Capadocia, împotriva voii sale și mai mult silit: *κατὰ πῶσαν ἀνάγκην ἐχθισθεῖς*. Ca episcop, Sfântul Grigorie n-a mulțumit exigențele administrative și misiunile de politică bisericească ale fratelui său. Dacă Sfântul Grigorie făcea figură de diplomat mediu, în schimb el era foarte învățat și de o credință profundă. Bunătatea lui dusă până la naivitate i-a pricinuit de fapt unele greutăți nu numai lui, ci și fratelui său, Vasile. Pentru a scăpa de el, arienii i-au înscenat vina de a fi delapidat niște bunuri bisericești. În iarna lui 375/376, pe baza unor acuze calomnioase, a fost luat din oraș de o gardă militară din ordinul conducătorului politic arian din Cezareea Capadociei, și la intervenția acestuia, după ce Sfântul Grigorie evadase de sub escortă, un sinod de episcopi, ținut la Nyssa în absența sa, l-a scos din scaun. Dar comunitatea i-a rămas credincioasă. După moartea împăratului arian Valens, întâmplată în august 378, Sfântul Grigorie se putu întoarce în orașelul său, populația pregătindu-i o primire triumfală.

După moartea fratelui său Vasile, Sfântul Grigorie se prezintă ca unul dintre apărătorii cei mai autorizați ai Ortodoxiei în Asia Mică. În octombrie 379 luă parte la un sinod din Antiohia, care s-a ocupat în mod principal de erezia apolinarismului. Sinodul îi încredințează misiunea de inspector bisericesc în Pont, Palestina și Arabia. În aprilie 380, avu să prezideze o alegere de mitropolit în Sevaste din Armenia Mică. Spre cea mai mare surpriză a sa, votul îl desemnă ca mitropolit și cu toate că protestă și voi să plece în orașelul său, fu reținut în această slujbă aproape cu sila. De-abia după câteva luni se putu întoarce iarăși în cortul său, în Nyssa.

Talentul oratoric și știința teologică ale Sfântului Grigorie au fost apreciate superlativ la Sinodul II Ecumenic (381) unde el a fost proclamat *stâlp al Ortodoxiei*. La Sinodul II ecumenic din 381 (Constantinopol), Sfântul Grigorie participă ca unul din teologii de mare autoritate. În scopul îndeplinirii hotărârilor Sinodului, un decret al împăratului Teodosie, din 30 iulie 381, dispunea ca toți ereticii din eparhiile Pontului, care nu se aflau în comuniune cu episcopii Heladie din Cezareea, Otreius din Melitine (Armenia Mică) și Grigorie de Nyssa, să fie expulzați.

Sfântul Grigorie mai veni după aceea de câteva ori la Constantinopol. Renumele de care se bucura ca orator a făcut ca Sfântul Grigorie să fie chemat să rostească numeroase necrologuri, printre altele pe acelea la moartea prințesei Pulheria (în iulie 385 sau 386) și la moartea împărătesei Flacilla, moartă la scurt timp după fiica ei. Știm că el a luat parte și la un Sinod de la Constantinopol, în 394. După această dată nu se mai știe nimic despre el. A murit probabil în 394 sau 395. După aceea nu se mai amintește numele lui. Probabil a murit chiar în 394. Biserica a rânduit ca dată de pomenire a lui, ziua de 10 ianuarie.

Schița aceasta biografică am alcătuit-o consultând următoarele scrieri: Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000; Preot Cicerone Iordăchescu, *Istoria vechii literaturi creștine*, vol. II, Editura Moldova, Iași, 1996; Preot Prof. D. Stăniloae, *Introducere*, col. „Părinți și Scriitori bisericești” (PSB), vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1982; Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu și Preot Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *Patrologie. Manual pentru Seminarile teologice*, Edit. I.B.M.B.O.R., București, 2004; Johannes Quasten, *Patrology*, volume III (The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon), Spectrum Publishers, The Newman Press, Westminster, Maryland, 1960; Hans Freiherr Von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, Traducere din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Humanitas, București, 2005.

1. Sarah Coakley, *Re-Thinking Gregory of Nyssa*, Wiley-Blackwell, 2003, p. 7.

splendidă constelație pe firmamentul Bisericii din Capadocia. S-a spus că, în această trinitate, sunt concentrate toate razele acelei strălucite epoci a creștinătății¹. Sfântul Vasile s-a distins ca om de conducere, Sfântul Grigorie de Nazianz ca orator, iar Sfântul Grigorie de Nyssa mai mult ca gânditor, fiind și filosoful cel mai metodic dintre ei, depășindu-i prin puterea sa de speculație. Putem spune, pe drept cuvânt, că, „dintre cei trei mari Capadocieni, Vasile era cel practic, Grigorie din Nazianz, vorbitorul și scriitorul, iar Grigorie de Nyssa, gânditorul”². Sfântul Grigorie de Nyssa este renumit ca unul dintre marii teologi mistici ai Antichității, sau chiar ca fondatorul teologiei mistice în cadrul Bisericii. Sfântul Maxim Mărturisitorul îl numește dascăl ecumenic *ὁ τῆς οἰκουμένης διδάσχαλος*³, iar Sinodul al VII-lea Ecumenic de la Niceea îl menționa pe Sfântul Grigorie de Nyssa ca fiind „numit de toată lumea Părinte al Părinților”⁴.

Cu toate acestea, renumitul patrolog romano-catolic englez, Anthony Meredith, profesor de patrologie la *Colegiul Heythrop* din Londra, este de părere că este indubitabil faptul că Sfântul Grigorie de Nyssa nu a ocupat niciodată în mințile contemporanilor săi din Imperiul Roman târziu, ori chiar ale tuturor teologilor Răsăritului și Apusului, aceeași poziție care a fost ocupată de fratele său, Vasile, sau de prietenul lor comun, Grigorie de Nazianz. *Acta Sanctorum* i-a atribuit ziua de 9 mai ca zi a sărbătoririi, dar, în afară de aceasta, spre deosebire de contemporanii săi, nu posedă o zi de sărbătoare universală în calendarul roman modern, fiind celebrat împreună cu ceilalți doi capadocieni pe 2 ianuarie. În tradiția greacă, este comemorat la 10 ianuarie, deși nu se celebrează o liturghie specială la această dată. Din contra, 25 ianuarie se bucură de o solemnitate mai profundă, ca sărbătoarea Sfântului Grigorie Teologul. Nici nu a fost canonizat în același grad ca Sfântul Vasile sau celălalt sfânt Grigorie. Aceștia doi, împreună cu Sfântul Atanasie și Sfântul Ioan Gură de Aur, au devenit Marii Părinți Răsăriteni, asemănător celor patru Părinți latini, Ambrozie, Augustin, Grigorie și Ieronim⁵.

Sfântul Grigorie de Nyssa nu a fost un legiuitor monastic, precum Sfântul Vasile. Nu a atins niciodată faima ortodoxă care l-a condus pe Sfântul Grigorie de Nazianz la titulatura de *Teologul*, deși împăratul Teodosie, după cum am văzut, l-a numit comisar pentru dioceza civilă a Pontului, pentru a supraveghea implementarea decretelor de la Constantinopol. În mod evident, învățătura sa origenistă asupra *apokatastasis*-ului nu ridicase încă suspiciuni.

Îndrăzneala sa speculativă și așa-zisa îndatorare a sa mai puternică față de tradiția platoniciană l-au transformat în subiectul fascinației multora. Îndatorarea

-
1. Otto Bardenhewer, *Patrology: the Lives and Works of the Fathers of the Church*, translated from the second edition by Thomas J. Shahan, Freiburg im Breisgau & St. Louis: B. Herder, 1908, p. 274.
 2. *Ibidem*, p. 280.
 3. *Opuscula theologica et polemica*, P.G. XCI, col. 161A.
 4. J.D. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris/Leipzig, 1902, tom XIII, col. 293.
 5. Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa*, în col. „The Early Church Fathers”, edited by Carol Harrison, Routledge, London, 1999, p. 129.

sa formală indubitabilă, în *Despre facerea omului* și *Despre suflet și înviere*, față de Platon, cu ale sale *Timaeus* și *Phaedo*, și dependența sa formală față de *Symposium* al lui Platon, în a sa *Despre feciorie* și *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, surclasează de departe tot ce există pe aceeași linie în scrierile Sfântului Vasile sau Grigorie de Nazianz, ale Sfântului Atanasie cel Mare sau Hrisostom.

Ca o ironie, Occidentul posedă acum texte mai valoroase ale Sfântului Grigorie de Nyssa decât ale oricărui dintre cei doi capadocieni, un avantaj pe care îl datorează activităților întreprinse de Werner Jaeger și succesorii săi, iar acest fapt l-a transformat pe Sfântul Grigorie în subiectul unui număr mare de scrieri ulterioare.

Parte din natura interesantă a Sfântului Grigorie în calitatea sa de scriitor rezidă în faptul că ne constrânge să ne punem aceleași întrebări despre caracterul său literar, originalitatea și consecvența sa, pe care ni le punem în fața oricărui autor mare. Ne întrebăm, care este *esența* lui, ce îl distinge de alți autori ai aceleiași perioade sau ulterioare și, în ultimă instanță, cea mai dificilă întrebare, de ce este important sau interesant pentru noi acum? Sfântul Grigorie aparține, într-adevăr, unei lumi și unui climat intelectual foarte diferit de al nostru. El a trăit într-o perioadă când învățăturile fundamentale ale creștinismului reprezentau creuzetul formării intelectuale. Misterul Sfintei Treimi și anume legătura ce există între cele trei persoane dumnezeiești: Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, dumnezeirea Sfântului Duh, cel puțin până la 381, urmau a fi definite și, erau, în secolul al IV-lea, subiectele unor dezbateri vii, care ni se par străni.

Din nou, valoarea înțelepciunii antice, filosofiele lui Platon și Aristotel, reprezenta un subiect ce reclama analiza. Cât de mult din această valoare ar putea fi încorporat în schema creștină a lucrurilor, fără a periclita nucleul credinței? Unele dintre aceste probleme, deși nu toate, par străine, pentru epoca noastră, deși nevoia de a găsi un *modus vivendi* cu noile descoperiri științifice și filosofiele mai empirice de acum încă provoacă Biserica. S-ar putea ca studierea alinierii gândirii Sfântului Grigorie la epoca sa să poată arunca ceva lumină asupra modului în care am putea și noi atinge un astfel de echilibru, cu epoca noastră, în multe moduri, foarte diferite.

Sfântul Grigorie este un bun exemplu al modului în care un creștin adevărat, care este și un reprezentant al epocii sale, a răspuns la provocări atât particulare, doctrinare și de altă natură. Trebuie considerat marele Capadocian un orator, sau un gânditor și filosof, și sunt oare aceste roluri mutual exclusive? Interesul extensiv manifestat pentru el de oamenii de știință de toate facturile religioase indică faptul că este, într-un sens, o persoană serioasă, neputând fi catalogat ca un teolog de categorie ușoară. Învățătura spirituală a Sfântului Grigorie de Nyssa a atras din ce în ce mai multă atenție în ultimii ani, atât în Occident, cât și la noi.

Este atât un orator, utilizând limbajul pentru a convinge, cu maximul capacității sale, fiind, în același timp, o figură serioasă, care are credința că trebuie să trateze astfel de subiecte serios. Este un orator, dar numai până la un punct. Și trebuie să ne amintim că anumiți oratori distinși, cum ar fi Maxim

din Tyre în secolul al II-lea, au devotat un spațiu larg în *Διαλέξεις* lor discuției asupra problemelor filosofice.

Din nou, după cum am văzut, Sfântul Grigorie va utiliza uneori argumentele lui Origen și ale Sfântului Vasile. Chiar și așa, nu este doar un copiator fidel al punctelor lor de vedere. Arhipăstorul Nyssei este un tradiționalist în privința respectului pentru marile personaje creștine ale trecutului, dar are și o părere proprie. Din acest punct de vedere, dacă nu și din altele, relația sa cu Origen nu este mult diferită de relația lui Plotin cu Platon. Un admirator respectuos, dar cu păreri personale.

Mai relevant, totuși, ar fi să răspundem la întrebarea dacă această originalitate și contribuție deosebită a sa la teologie poate fi canalizată în încercarea sa de a-și remodela platonismul moștenit pentru a-l transforma într-un vehicul pentru exprimarea unei viziuni creștine. Sfântul Grigorie credea că acestea sunt probleme importante, demne de o atenție sporită. A-l trata doar ca pe un simplu scriitor spiritual înseamnă a uita că Sfântul Grigorie era, mai presus de toate, un teolog, după cum proclamă o mare parte din lucrările rămase de la el ce a pus bazele apofatismului Bisericii de Răsărit¹.

Teologul romano-catolic Hans Urs von Balthasar, care îl numește pe Sfântul Grigorie de Nyssa „cel mai profund filosof grec al erei creștine, mistic”, și „poet incomparabil”² arată că unii teologi catolici îl citează la fel de frecvent în studiile lor ca pe Fericitul Augustin³. Continuând, același teolog precizează ideea pe care am menționat-o deja la începutul acestui studiu: „Mai puțin strălucitor și fecund ca maestrul său Origen, mai puțin cultivat decât prietenul său Grigorie de Nazianz, mai puțin practic decât fratele său, Vasile, el îi depășește însă pe toți aceștia prin profunzimea gândirii sale”⁴.

Cel mai speculativ Părinte bisericesc din veacul al IV-lea, Sfântul Grigorie de Nyssa este un teolog cu o gândire profundă și o mare putere de sistematizare și expunere a ideilor. Și nu numai atât, ci el este remarcabil pentru originalitatea sa, ideile sale inovatoare, pentru faptul că a întrebuițat filosofia și retorica păgână în prezentarea și susținerea credinței creștine și a trăirii corecte a acesteia și pentru că „a sprijinit învățătura sa pe datele Sfintei Scripturi, care nu contrazic rațiunea, ci se armonizează cu ea”⁵. Așa cum sublinia și părintele profesor Ioan G. Coman în manualul său de *Patrologie*⁶, Sfântul Grigorie are meritul de a fi sistematizat elementele teologiei de până la el și de a fi dat formule sau demonstrații filosofice unora din adevărurile de

1. *Ibidem*, p. 129 sq.

2. Hans Urs von Balthasar, *Présence et Pensée : essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris, 1988, p. XV.

3. *Ibidem*, p. XV.

4. *Ibidem*, p. XV-XVI.

5. F. Cayré, *Précis de Patrologie, Histoire et doctrine des Pères et Docteurs de l'Église*, Tome Premier, Livres I et II, Société de S. Jean L'Évangéliste, Desclée et cie, Éditeurs Pontificaux Paris –Tournai-Rome, 1927, p. 414.

6. Am făcut referință la acest manual atunci când am înșirat lista lucrărilor folosite pentru alcătuirea biografiei Sfântului Grigorie de Nyssa.

credință. El are, de asemenea, meritul de a fi lăsat Bisericii un tratat sistematic de doctrină: *Marele cuvânt catehetic*, după tratatul lui Origen, *Περί ἀρχόν*.

Ce este *epectaza* și câteva referințe asupra acesteia din opera Sfântului Grigorie. Diverse interpretări ale teologilor occidentali cu privire la concept.

Una dintre constantele gândirii Sfântului Grigorie este tensiunea dorinței neîncetate după cunoașterea necuprinsului dumnezeiesc, incapacitatea de a putea ajunge la capătul cunoașterii acestui necuprins, totodată omul cunoscându-și propriile limite. Sufletul, atras fiind de Dumnezeu, este într-o continuă și fără oprire mișcare ascendentă pe scara virtuților către treptele superioare ale plenitudinii harului, până la îndumnezeire. Acest urcuș (*ἀνάβασις*) este elanul către Dumnezeu ce presupune eliberarea de patimi și o creștere spirituală spre „măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efes., 4, 13). Este vorba de doctrina *epectazei* (*ἐπέκτασις*, *εως* – întindere, urcuș, alungire¹) ce este una dintre contribuțiile majore ale Sfântului Grigorie de Nyssa la istoria gândirii, împreună cu un accent diferit asupra dimensiunilor sociale ale iubirii și comuniunii sfinților. Această învățătură dezvoltată de Sfântul Grigorie de Nyssa, constituie unul dintre aspectele cele mai originale ale gândirii marelui capadocian. „În timp ce numeroși teologi greci au descris tinderea sufletului spre Dumnezeu, utilizând chiar și cuvântul *epectază*, pornind de la participiul folosit de Pavel în Filip., 3, 12-13, Grigorie este original prin aceea că a susținut că țelul suprem al omului este, în el însuși, un progres neîncetat”². *Epectaza* este un progres neîncetat în virtute și cunoașterea lui Dumnezeu, căci viața creștină presupune un urcuș continuu spre desăvârșirea a cărei hotar este nehotărnicirea. Cu alte cuvinte, singura limită a perfecțiunii este faptul că nu are nici o limită. Potrivit acestei învățături, sufletul, atras fiind de Dumnezeu, este într-un continuu urcuș către treptele superioare ale plenitudinii harului. Îndumnezeirea omului, aici pe pământ, ca și în veșnicie, implică un progres permanent și o întindere fără sfârșit. Este și o formă de stabilitate, căci sufletul este fericit, participând la Dumnezeu, dar și o continuă mișcare ascendentă, fără limite, către înălțimi, căci orice treaptă pe care o urcă dă totdeauna, înaintând, spre una superioară și astfel sufletul se aprinde mereu de dorința de a urca mai sus. Este o dorire continuă, în afara oricărei saturări, a celui cufundat în vederea lui Dumnezeu, Acesta dându-i o vedere mereu nouă. Această mișcare este născută de „distanța mereu infinită dintre ceea ce posedă el din Dumnezeu și ceea ce Dumnezeu este (...)”³.

1. Cf. Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, rédigé avec le concours de E. Egger, Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris, 2000, p. 731.

2. Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa’s Doctrine of Epektasis: Some logical Implications”, *Studia Patristica*, vol. 37, Peeters Leuven, 2001, p. 288.

3. Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie Mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris, 1944, p. 305-307.

Cuvintele Sfântului Apostol Pavel referitoare la întinderea spre ce îi stă dinainte se asociază la uitarea realizărilor din trecut (Filip. 3, 13). Binele care este superior celui deja atins reține atenția celor care participă la el, nepermițându-le să se întoarcă spre trecut; bucurându-se de ce este mai bun, amintirea lor despre lucrurile inferioare este ștearsă. Când Sfântul Pavel prezintă corintenilor viziunea sa măreață, își pune sub semnul întrebării natura umană, adică, dacă se află în trup. El consideră că nu și-a atins țelul, dar se întinde (tânjește) după ce se află în fața lui, uitând ce a trecut pe lângă el (Filip. 3, 13-14). După ce aude misterele de nedescris ale paradisiului, Pavel încă va continua să se urce și nu încetează nicicând să acceadă. Nu a permis niciodată binelui deja împlinit să-i limiteze dorința, căci sufletul care îl caută pe Dumnezeu și care înțelege că dorința pentru iubire nestrăcutabilă aduce întotdeauna o nouă dorință pentru transcendent, nu este niciodată astâmpărată de sațietate. Orice este măreț și minunat pare inferior în comparație cu ceea ce îi urmează, din moment ce ceea ce descoperă mirele¹ este mai minunat decât descoperirile ei de dinainte. Orice început deschide un drum spre un alt început. Fiecare treaptă atinsă permite urcușul la o altă treaptă. Iar fiecare treaptă e un nou început, pentru că nici una nu mulțumește pe deplin sufletul și nici nu e ultima. Astfel, Pavel a murit în fiecare zi (1 Cor. 15, 13) pentru că, în toate momentele, el s-a împărtășit de o nouă viață, fiind mort pentru trecut și uitând lucrurile anterioare.

Următoarea listă de referințe conține conceptul de *epectază*. Nu a stat în intenția noastră ca această listă să fie exhaustivă, ci doar un mijloc pentru a demonstra modul în care Sfântul Grigorie de Nyssa utilizează acest termen, care se traduce prin *a (se) întinde spre înainte, spre cele de sus*, în sensul de a atinge un țel. Așa cum am precizat câteva rânduri mai sus, *epectaza* este cel mai bine înțeles în contextul Filip. 3, 12-13, din care Sfântul Grigorie citează frecvent: „Fraților, nu (zie) că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc ca doar o voi prinde, întrucât și eu am fost prins de Hristos Iisus. Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac: uitând cele ce sunt în urma mea, și tinzând (*επεκτεινόμεναι*) către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus”. Acest text revine mereu în scrierile Sfântului Grigorie, cu precădere acolo unde dezvoltă această idee de progres perpetuu spre cele mai înalte. Sfântul Grigorie nu vorbește niciodată de experiențele religioase ca fiind ale sale. Însă, nu ne putem aștepta, în cazul lui, să regăsim vreo experiență care să nu fie colorată de trăirea lui. Această viziune spre viitor a vieții creștine se situează în nucleul teologiei Sfântului Grigorie asupra progresului spiritual, în aceea că reprezintă o mișcare de perpetuă ascensiune spre Dumnezeu, Care este imuabil. Cu adevărat, implicațiile acestei faimoase teorii asupra progresului etern, *epectaza*, sunt impresionante: conform Sfântului Grigorie, nu există o viziune finală binecuvântată a lui Dumnezeu. În timp ce sufletul ia contact direct cu divinul

1. Referire la opera *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor* a Sfântului Grigorie de Nyssa.

și este transformat după asemănarea Lui, sufletului nu i se acordă niciodată cunoașterea comprehensivă totală a lui Dumnezeu. Pentru el, „sufletul nu ajunge niciodată la uniunea cu Dumnezeu; nu există extaz final. Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet, atrăgând sufletul dincolo de propria-i sferă în adâncimi și mai adânci¹. Convingerea Sfântului Grigorie de Nyssa este că drumul celui care are în suflet dorința de a urca spre cunoașterea lui Dumnezeu nu are hotar². Tinzând să-L cunoască, omul nu va reuși aceasta pe deplin, pentru că Dumnezeu e nemărginit. Însă, omul fiind creat după chipul lui Dumnezeu, în care Creatorul a sădit încă de la creație năzuința spre cele de sus, el va tinde fără încetare să-L cunoască pe Dumnezeu și să se unească cu El încă din viața aceasta, continuând și în veșnicie. Deci, dorul omului spre unirea cu Dumnezeu este fără de margini. În legătură cu aceasta, cardinalul Jean Daniélou scrie: „...pentru Grigorie, Dumnezeu și omul fac parte, în aceeași măsură, din lumea inteligibilă. Însă, spiritul este prin sine nelimitat. În această privință, Dumnezeu și omul sunt din același ordin. Dar diferența esențială constă în aceea că Dumnezeu este infinit în act, pe când sufletul este infinit în devenire”³.

După Sfântul Grigorie de Nyssa, cunoașterea lui Dumnezeu este direct proporțională cu măsura propășirii în virtute. Scopul urcușului îl reprezintă unirea cu Dumnezeu, redată sub imaginea nunții din cartea biblică intitulată *Cântarea Cântărilor*. Progresul nu se realizează prin salturi mari de la o etapă la alta, ci printr-o înaintare treptată, pe măsura urcușului în viața duhovnicească. Sfântul Grigorie de Nyssa descrie cele trei etape ale cunoașterii lui Dumnezeu, nefăcând o delimitare strictă a acestora. Aceste etape: lumina, norul și întunericul au fost identificate cu faza purificării, a contemplării și a unirii cu Dumnezeu. Rugul aprins văzut de Moise simbolizează întoarcerea sa de la o falsă credință la cea adevărată; stâlpul de nor reprezintă apropierea de Dumnezeu nevăzut; iar înălțarea spre Sinai, contemplarea invizibilității și incomprehensibilității divine.

Astfel, marelui Moise a început să i se arate Dumnezeu prin lumină. Cea dintâi depărtare de la părerile mincinoase și rătăcite despre Dumnezeu e trecerea de la întuneric la lumină. Și precum Moise a trebuit să-și scoată încălțăminte pe muntele Horeb când a văzut rugul arzător (Ieșire 3, 1-2), tot astfel cei ce vor să ajungă sub razele adevărului trebuie să-și descălțe picioarele sufletului de veșmântul pieilor moarte cu care au fost îmbrăcați în urma călcării poruncii dumnezeiești⁴. Este vorba fără îndoială de purificarea de patimi, lucrare pe care trebuie să o desăvârșească cei care vor să urce muntele

1. Jean Daniélou, *Introduction in Commentary on The Canticle of Canticles*, Scribner, New York, 1961, p. 59.

2. Numeroase sunt locurile din opera sa, care susțin această idee. Iată numai câteva dintre acestea: P.G. 46, 12-160, P.G. 45, 365, P.G. 44, 873-876, P.G. 44, 281; *apud* Dr. Constantin Băjău, *Cunoașterea lui Dumnezeu la Sfântul Grigorie al Nissei*, Editura Sitech, Craiova, 1999, p. 217.

3. *Platonisme et Théologie Mystique...*, p. 317.

4. *De vita Moysis*, P.G. XLIV, col. 332D-333A.

cunoașterii lui Dumnezeu. Iar acest proces de purificare începe, prin Taina Sfântului Botez, pe care Sfântul Grigorie o compară cu trecerea poporului iudeu prin Marea Roșie¹. Sufletul, odată ce este eliberat din atașamentul său pământean, devine ușor și iute pentru mișcarea sa spre înălțimi, avântându-se de jos spre înălțimi.

Apoi Dumnezeu îi vorbește prin nor. Această cunoaștere imediat următoare a celor ascunse, care călăuzește sufletul prin cele văzute spre firea nevăzută, e ca un nor, care umbrește pe de o parte tot ce se vede, iar pe de alta conduce și obișnuiește spre a vedea pe Cel ascuns. Este vorba de treapta iluminării sau a contemplării, în care se manifestă darurile iluminatoare ale Duhului Sfânt, primite, prin Taina Mirungerii.

Mai pe urmă, după ce a devenit mai înalt și mai desăvârșit, vede pe Dumnezeu în întuneric. Astfel, sufletul înaintând prin acestea spre cele de sus, cât e cu putință firii omenesti, părăsind cele de jos, ajunge înăuntrul adâncimilor cunoștinței de Dumnezeu, fiind înconjurat din toate părțile de întunericul dumnezeiesc². Când face referire la vederea sau cunoașterea directă a lui Dumnezeu, Sfântul Grigorie arată că aceasta este rodul exclusiv al lucrării harului, după încetarea oricărui efort omenesc. Această etapă implică totdeauna o ieșire a sufletului din sine însuși, o „strămutare a sufletului în Dumnezeu”³, cu un cuvânt, extazul, rod exclusiv al harului. Sfântul Grigorie enumeră mai multe cauze care provoacă extazul⁴. Toate acestea sunt, de fapt, trepte din ce în ce mai înalte ale iubirii și, totodată, ale cunoașterii lui Dumnezeu. Iată aceste trepte:

- a) Beția sobră subliniază totdeauna supraabundența bucuriei care face sufletul să iasă din sine. El arată că precum orice beție produce un extaz (ieșire) al minții, luată în stăpânire de vin, la fel și cea duhovnicească produce o strămutare spre cele mai bune, „spre cele mai dumnezeiești”⁵.
- b) Somnul treaz, care urmează totdeauna după o asemenea beție, arată o indiferență față de lumea exterioară, mergând până la oprirea activității simțurilor trupului. Într-o asemenea stare, numai mintea este trează, pe când trupul se află ca într-un somn. „Auzul devine mort și nelucrător, deoarece sufletul e preocupat numai de cele mai presus de cuvânt”⁶.
- c) Rana sufletului, a cărei imagine Sfântul Grigorie ne-o prezintă foarte des, este expresia iubirii ridicate pe culmea cea mai înaltă, din cele amintite până acum. Simțământul iubirii provoacă pe această treaptă o profundă bucurie tainică și un dor mistuitor după cele dumnezeiești, unite, în chip paradoxal, într-o fericitoare durere.

1. *Ibidem*, col. 361C.

2. *In canticum canticorum*, Omilia a XI-a, P.G. XLIV, col. 1000CD.

3. *Ibidem*, col. 889D.

4. Aceste trepte le-am găsit descrise concis în studiul lui N. V. Stănescu, „Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu cu referire specială la Sfântul Grigorie de Nyssa”, *Studii Teologice*, Anul X (1958), Nr. 1-2, p. 36-37.

5. *Omilia a X-a*, *In canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 992; *Omilia a VI-a*, *In canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 873B.

6. *Omilia a X-a*, *In canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 992D-993B, cf. N. V. Stănescu, art. cit., p. 37.

Aceasta este starea pe care, cu o intensitate din ce în ce mai sporită, o vor experia, în veșnicie, sufletele iubitoare de Dumnezeu și de cunoașterea Lui, căci, după cuvântul Sfântului Grigorie, „adevărata bucurie de Cel dorit e să înainteze pururea în căutarea Lui și să nu înceteze niciodată din urcuș, dorința împlinită totdeauna născând altă dorință a celui ce se află deasupra”¹.

Noțiunea unui progres spiritual perpetuu sau a unei strădanii (ἐπέκτασις) spre Dumnezeu Cel infinit, fiind cea mai înaltă chemare a ființelor umane – un laitmotiv clasic în antropologia teologică a lui Grigorie de Nyssa – a fost investigată intens în studiile teologice dedicate doctrinei capadociene. Astfel, în secolul trecut a luat naștere o diversitate de interpretări, fiecare pretinzând a fi descoperit scopul sau rațiunea fundamentală a temei *epektasis*-ului. În teologia modernă au apărut trei interpretări proeminente ale conceptului de *epectază*². Diversitatea acestor interpretări ale temei *epektasis*, dintre care nici

1. *Omilia a XII-a, In canticum canticorum*, P.G. XLIV, col. 1037B-C; cf. N. V. Stănescu, art. cit., p. 37.
2. Turul de forță al lui Jean Daniélou asupra spiritualității Sfântului Grigorie, *Platonisme et théologie mystique* (Aubier, Paris, 1944), care a influențat profund o întreagă generație de studii franceze asupra episcopului nissean, localizează tema progresului etern în principal în cadrul doctrinei spirituale și a viziunii sale asupra înălțării mistice în trei trepte a sufletului (purificarea – lumina, contemplația – norul și uniunea – întunericul). Reconstrucția sa este limitată, în cea mai mare parte, la scrierile spiritual-ascetice ale Sfântului Grigorie, în special la *De vita Moysis* și comentariul la *In Canticum Canticorum*. Pentru cardinalul Daniélou, *epektasis* reprezintă procesul perfecțiunii în general, dar, prin excelență, semnifică al treilea stadiu al dezvoltării spirituale la Grigorie, *întunericul* (a se vedea „L'épectase”, 1884) unde tânjirea neobosită a sufletului după Dumnezeu se află în tensiune perpetuă cu frumusețea și misterul ineputabil al lui Dumnezeu. Conform *Platonisme et théologie mystique* (291), *întunericul*, extazul, *epectaza* sunt trei expresii ale aceleiași experiențe mistice. Consecința este o continuă conversie la Bine, o frustrare sublimă, un proces continuu de uniune mistică cu Dumnezeu, fiecare progres spiritual fiind numai un nou început în misterul fără de sfârșit. Daniélou descoperă aici reconstituirea doctrinei pauline a *noii creații*, aplicând modelul mai cuprinzător al istoricului mântuirii la viața interioară a sufletului individual (a se vedea Introducerea lui Jean Daniélou la antologia lui Herbert Musurillo *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings* (ediție retipărită, Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1979, 64-69). Concepția cardinalului Daniélou despre *epectază* reiese clar și din articolul: „L'épectase”, *Dictionnaire de spiritualité* II, 1 (Paris: Beauchesne, 1953). Într-o importantă analiză a nuanțelor filosofico-tehnice și teologice ale gândirii Sfântului Grigorie, în *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa* (Göttingen, 1966), Ekkehard Mühlenberg a tras la răspundere teza lui Daniélou, argumentând că, în analiza asupra conceptului de progres continuu, acest autor introducea o idee anacronică (medieval vestică) a unirii mistice în gândirea Sfântului Grigorie. Potrivit lui Mühlenberg, Sfântul Grigorie ar fi vrut să depășească elenismul teologic păgân, considerând infinitatea divină la nivel creștin. Tema nu-i este străină lui Platon, el punând-o în evidență mai ales în *Parmenide*, *Sofistul* și *Filebos*. Aristotel e de părere că infinitul nu poate fi gândit în totalitatea sa; *infinit* = „în afara căruia există întotdeauna ceva” (*Fizica*, III, 6). *Apeiron*-ul platonician poate fi găsit și la Filon ori Plotin. Noțiunea de infinitate divină este decisivă în modurile de abordare și în termenul de uniune mistică. Înaintarea sufletului în dorința sa și cunoașterea divinului sunt nelimitate. Concentrându-și atenția în principal asupra lucrării *Contra Eunomium* ca și cheie pentru înțelegerea scrierilor spirituale mai târzii ale episcopului

una nu ar trebui considerată deosebit de exhaustivă sau exclusivă, poate fi suficientă pentru a trăda aplicarea extensivă a temei în teologia Sfântului Grigorie de Nyssa.

de Nyssa, studiul lui Mühlenberg încearcă să fondeze mai direct noțiunea de progres perpetuu pe teologia filosofică a Sfântului Grigorie și pe critica sa asupra categoriilor clasice ale infinității divine, după cum au imers pe parcursul disputelor sale cu eunomienii. În consecință, infinitatea divină (*ἀπειρία*), ca atribut fundamental al lui Dumnezeu care surclasează toate celelalte predicatii, are un corolar logic în infinitatea înălțării umane spre Dumnezeu: transcendența absolută a lui Dumnezeu nu este obiectul disperării, și, odată recunoscută rațional, nu frustrează dorința (*ἐρως*) înnăscută și nesfârșită a sufletului pentru Dumnezeu. În lucrarea citată mai sus, Mühlenberg mai notează că, contrar lui Platon, Sfântul Grigorie a separat *ἐρως* și *γνώσις*. Tânjirea erotică a sufletului după Dumnezeu nu este diminuată sau descurajată de înțelegerea distanțării lui Dumnezeu, pentru că infinitatea Sa, literal vorbind, este dincolo de cunoaștere (p. 161). În schimb, distanța diastică dintre Dumnezeu infinit și creaturile finite nu este doar un punct de oprire pentru cunoașterea umană asupra lui Dumnezeu, ci și un teren de acțiune deschis, al mișcării și realizării eterne de sine. Argumentul lui Mühlenberg a fost criticat în diverse moduri pentru că ar suprasimplifica relația ideilor Sfântului Grigorie asupra infinității divine cu tradiția filosofică păgână (Cf. A.H. Armstrong, retrospectivă la Mühlenberg, „Din Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa”, *Journal of Theological Studies*, NS 22 (1971) p. 237-240), pentru că ar insista prea mult pe prezentarea transcendenței divine în *Contra Eunomium* (Cf. Charles Kannengiesser, „L’infinité divine chez Grégoire de Nysse”, *Recherches de science religieuse* 55 (1967) p. 55-65), și pentru subestimarea apofatismului absolut al Sfântului Grigorie (Cf. Robert Brihtman, „Apophatic Tehology and Divine Infinity in St. Gregory of Nyssa”, *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973) p. 97-114). Dar schițarea, de către Mühlenberg, a problemelor filosofice din teologia Sfântului Grigorie asupra transcendenței rămâne valoroasă pentru investigarea și subzidierea intelectuală a conceptului de *epektasis*.

Susținătorii unei a treia abordări a temei epectazei i-au evidențiat rădăcinile în principal în critica filosofică în elaborarea Sfântului Grigorie de Nyssa asupra lui Origen. Această teză a fost sugerată preliminar în studiile lui Endre von Ivánka: *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (Einsiedeln; Johannes-Verlag, 1964), 182-185; *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen geistesleben* (Viena: Herder, 1952), 49-53. Von Ivánka a fost primul care a atras atenția în mod serios asupra posibilității ca acest concept al *progresului perpetuu* la Sfântul Grigorie să fi fost orientat împotriva noțiunii origeniste a sațietății (*χόρος*). Apoi, această teză a fost prelucrată oarecum mai detaliat de către Ronald Heine, în monografia sa din 1975, *Perfection in the Virtuous life: A study in the Relation between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's „De Vita Moysis”* (Cf. *Patristic Monograph Series*, nr. 2 (Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation, 1975). Și Heine își manifestă dezacordul față de impunerea de către Daniélou a misticismului *vestic* în motivul *epektasis*-ului (Cf. *Patristic Monograph Series*, 1-4) Sfântului Grigorie și, ținând cont de studiile lui Mühlenberg și ale altora care au descoperit curente filosofice mai profunde ale scrierilor ascetice ale Sfântului Grigorie, argumentează, printr-o analiză textuală atentă la *De vita Moysis*, că impulsul temei rezidă în polemica Sfântului Grigorie împotriva origenismului. Într-un cuvânt, conceptul *progresului perpetuu* are ca scop combaterea afirmației origeniste după care căderea primordială a sufletelor s-a bazat pe o sațietate (*χόρος*) de Binele divin și pe implicația necesară a mutabilității umane și a limitării perfecțiunii divine care ar permite, în principiu, să ia naștere o astfel de sațietate. Faptul că înlăturarea ideii de *χόρος* a origeniștilor a avut un rol în evoluția noțiunii de *ἐπέκτασις* la Sfântul Grigorie este recunoscut de Daniélou când acesta aderă la observațiile lui von Ivánka, dar nu joacă un rol

I. Învățătura despre *ἐπέκτασις*. Influența Sfântului Grigorie de Nyssa asupra gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul

Tema epectazei sau a progresului perpetuu este o temă bogată și multifacțată, cu rădăcini în gândirea pre-capadociană¹. Urme ale temei pot fi descoperite în tradiția teologică bizantină la Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon Noul Teolog și chiar la Sfântul Grigorie Palama². Sfântul Maxim³ a avut mai

crucial în interpretarea sa (Cf. *Platonisme et théologie mystique*, p. 292; și introducerea sa la *From Glory to Glory*, p. 70). Nici Mühlenberg (*Die Unendlichkeit*, 161, 173, n. 4) nu neagă faptul că problema sațietății este discutabilă în cadrul ideii gregoriene de înălțare nesfârșită spre Dumnezeu infinit, dar este critică pentru abordarea lui von Ivánka asupra înțelegerii necorespunzătoare a concepției filosofice de infinitate divină, care vine în ajutorul răspunsului Sfântului Grigorie asupra acestei probleme. Se consideră că reconstrucția lui Heine are calitatea că descrie noțiunea de *ἐπέκτασις* a Sfântului Grigorie într-un context creștin distinct fără a-i izola antropologia spirituală de fundațiile istorice și filosofice mai largi; pentru informații mai detaliate a se vedea Paul M. Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of perpetual progress”, în *Vigiliae Christianae*, 46 (1992), p. 151-153 & Jean Bosse, „Vasile” (c. 330-379), trad. de Beatrice Stanciu, în *Enciclopedia doctrinelor mistice*, vol. I: Șamanism, greci, evrei, gnoză, creștinism primitive, coord. Madeleine Davy, Ed. Amarcord, Timișoara, 1997, p. 313.

1. Despre aceste rădăcini, a se vedea Everett Ferguson, „God's Infinity and Man's Mutability: Perpetual Progress according to Gregory of Nyssa”, *Greek Orthodox Theological Review* 18 (1973): 60-61; de asemenea, Jean Daniélou, „L'épectase”, 1982; de un real folos mi-a fost studiul profesorului Paul M. Blowers, „Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the concept of «perpetual progress»”, *Vigiliae Christianae*, 46, 1992, p. 151-171, ale cărui concluzii le-am folosit în prezentul studiu.
2. De exemplu, *Triade*, II, 3.35. Pentru vestigii ale acestei teme în spiritualitatea vestică, a se vedea *Dictionnaire de spiritualité* IV, pt. 1 (Paris: Beauchesne, 1960), s.v. „Épectase”, col. 785-788.
3. Sfântul Maxim Mărturisitorul s-a născut la Constantinopol, într-o familie nobilă, în jurul anului 580. A dobândit o educație aleasă și-a format o cultură nobilă. La doar 30 de ani a fost chemat la curtea împăratului Heraclie (610-641) pentru a i se încredința una dintre misiunile cele mai importante în stat, și anume cea de secretar imperial. Este posibil ca în acele cercuri să-l fi câștigat pe Anastasie, care era secretarul particular al împărătesei, ca ucenic al său. Pe la anul 630, a părăsit onorurile lumestii și a îmbrățișat monahismul într-o mănăstire la Chrysopolis-Scutari, situată pe țărmul asiatic al Bosforului. De frica perșilor, el a fugit pe la 645 probabil în Cartagina, unde, probabil a avut loc în iulie 645, o dispută hristologică între el și Pyrrhus, expatriarhul Constantinopolului, în prezența guvernatorului imperial Grigorie și a multor episcopi. Maxim a avut câștig de cauză în această luptă împotriva monotelismului, erezie susținută de curtea bizantină și de teologii ei. Desigur, ce l-a transformat pe Sfântul Maxim într-un teolog de seamă au fost mai degrabă devoțiunea și experiența sa monahală decât considerații de ordin politico-ecclesiastic. Mai presus de toate, el era un gânditor ce căuta adevărul într-un mod speculativ. În timpul primei sale perioade de viață monahală (o perioadă lungă) a avut acces la tradiția monahală de înțelepciune practică, ascetică și contemplativă, pe care a asimilat-o. Câteva sinoade, ținute în Africa de Nord și în insule, au condamnat monotelismul. În

mult decât un interes efemer în această noțiune a gândirii Sfântului Grigorie și a fost, prin lectura sa asiduă a lucrărilor nysseene, cunoscător al unora dintre textele cheie în care apare această temă. Sfântul Maxim Mărturisitorul, „cel mai profund teolog al erei bizantine și o mare autoritate în viața de rugăciune”¹, a fost „un filosof de o mare vigoare ..., teolog și un mare dascăl al doctrinei îndumnezeirii, căreia îi precizează în mod clar sensul și natura..., moștenitor al Alexandriei, familiar cu Capadocienii”² și nu în ultimul rând unul dintre cei mai mari Părinți ai Bisericii Răsăritene³. Acesta nu a preluat mecanic *epektasis*-ul Sfântului Grigorie de Nyssa, ci i-a explorat implicațiile și a prelucrat conceptul în îndelungatul proces al articulării propriei doctrine teologice. El a abordat tema din perspective diferite: polemice, filosofice, ascetice și mistice, toate meritând o atentă cercetare.

Analizarea atentă de către Sfântul Maxim a noțiunii de progres perpetuu a Sfântului Grigorie poate fi identificată în răspunsul său la trei probleme integrale

646, Maxim a plecat la Roma, unde a combătut ani în șir erezia monotelită și a reușit să determine pe papa Martin I ca în Sinodul de la Latran din 649, să condamne monotelismul, pe partizanii acestuia, *Ekthesis-ul* lui Heraclie (638) și *Typos-ul* lui Constans II. Acesta din urmă a dispus arestarea lui Maxim și a ucenicului său, Anastasie și aducerea lor la Constantinopol, în vara anului 653. Procesul care li s-a făcut, în 655, s-a sfârșit cu exilarea lui maxim la Bizya, în Tracia și cu exilarea lui Anastasie la Perberis. În 662, Maxim, ucenicul său, Anastasie monahul, și un alt ucenic, Anastasie apocrisiarul, exilat încă din 646, au fost readuși la Constantinopol unde au fost din nou judecați, cerându-li-se să renunțe la învățătura lor că în Hristos sunt două voințe. Refuzând aceasta, ei au fost biciuiți și li s-a tăiat limba și mâna dreaptă pentru a numai putea să vorbească și să scrie împotriva monotelismului și monoergismului, după care au fost trimiși din nou în exil la Lazika, pe țărmul răsăritean al Mării Negre. Maxim, bătrân de 82 de ani, a murit de dureri la 13 august 662, în fortăreața Semalion, în apropiere de localitatea Muri de azi. Știința, credința și dârzenia cu care și-a apărât convingerile sale, în special existența a două voințe și a două lucrări în Mântuitorul, i-au adus supranumele de „Mărturisitorul”. A fost un monah dârz care a preferat suferința și moartea, în locul abjurării de la adevărata învățătură privitoare la persoana Mântuitorului Hristos, în care subzistă două naturi, divină și umană, cărora le corespunde două voințe și două lucrări sau energii. Viața sa a rămas o pildă de statornicie în dreapta credință; Schita aceasta biografică am alcătuit-o consultul următoarele scrieri: Pr.Prof.Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, Sfânta Mănăstire Dervent, 2000; Arhid. Prof. Univ. Dr. Constantin Voicu și Preot Conf. Univ. Dr. Nicu Dumitrașcu, *Patrologie - Manual pentru Seminariile teologice*, Edit. I.B.M.B.O.R., București, 2004; Lars Thunberg, *Omul și cosmosul*, traducere de Prof. dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999.

1. Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Traducere și prezentare: Diac. Ioan I. Ică Jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 72.
2. Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, traducerea, prefața și notele de Pr. Lect. Dr. Vasile Răducă, Asociația filantropică Christiana, București, 1995, p. 64.
3. El este cu adevărat unul dintre cei mai de seamă gânditori creștini din toate timpurile. Cu toate acestea, până nu demult, gândirea sa a fost puțin cunoscută în Europa Apuseană și în America de Nord. Doar în ultimii treizeci sau patruzeci de ani ea a fost studiată mai amplu, cu precădere în Franța și Germania. Cf. A.M. Allchin, „Prefață” la Lars Thunberg, *Omul și cosmosul*, traducere de Prof. Dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1999, p. 5.

ale doctrinei origeniste : ipoteza *sațietății*, definiția mutabilității creaturii și problema stabilității eshatologice a sufletelor.

Ca și Sfântul Grigorie, Sfântul Maxim a fost deosebit de dezgustat de ideea de sațietate (*χόρος*) experimentată de ființele raționale care s-au unit deja cu Dumnezeu¹, de însăși posibilitatea că mintea s-ar putea sătura de contemplarea lui Dumnezeu, amânându-și progresul spiritual până la punctul în care va cădea datorită plictiselii sau neglijenței. Dumnezeu, Care este prin natură infinit (*ἄπειρος*), prin natură tinde spre infinitate (*ἐπιτείνειν πρὸς τὸ ἄριστον*) pofta celor care se bucură de El prin participare (*διὰ μετοχῆς*)². Sfântul Maxim invocă un pasaj central din *Despre viața lui Moise*, scrisă de Sfântul Grigorie, unde acesta din urmă face o paralelă între bunătatea absolută și infinitatea caracteristică naturii lui Dumnezeu, pe de o parte, și dorința infinită a sufletului pentru El, pe de altă parte, care reprezintă principiul fundamental al participării noastre (*μετουσία* sau *μετοχή*) la Dumnezeu. Cu certitudine, oricine participă la virtute și la bine participă la Dumnezeu, pentru că El Însuși este binele și virtutea absolută. Atunci, din moment ce acei care cunosc ce este Bine doresc prin natura lor participarea la Acesta și, din moment ce acest Bine nu are limită, însăși dorința participantului este lipsită de loc de oprire (*στάσις*), străduindu-se spre infinit. Căci participarea la Dumnezeu Care e infinit, naște și un dor infinit : „urmează în mod necesar că și dorul celui ce caută să participe la El va fi tot pe măsura nesfârșitului și nu va cunoaște odihnă”³. Verbul folosit de Sfântul Grigorie pentru tinderea infinită a dorinței alături de Dumnezeu infinit este *συμπαρετείνειν*. Sfântul Maxim, într-un cuvânt de încurajare oferit prietenului său Marin, îl apreciază exact pentru „strădania avansării tale, în dorința ta de Dumnezeu, alături de infinitatea lui Dumnezeu (*σπειρία*)”⁴. Într-un alt loc, îl laudă pentru că face din *ἐπέκτασις* scopul vieții lui, iar din mișcarea (tinderea) etern mobilă (*ἀεὶκίνητος ἄνοδος*) spre Logos, țelul rațiunii sale⁵. Utilizarea de către Sfântul Maxim a cuvântului *ἐπέκτασις* ca *terminus technicus* pentru progresul perpetuu spre Dumnezeu este deosebită, pentru că substantivul este utilizat de Sfântul Grigorie însuși, sub această accepțiune, o singură dată (*In Canticum Canticorum*, omilia 6), preferința sa manifestându-se spre diversele forme ale verbului *ἐπετείνειν*. Referindu-se la aceasta, în *Capete*

1. Una dintre cele mai valoroase analize a implicării noțiunii origeniste de sațietate aparține Margueritei Harl, „Recherches sur l'origénisme d'Origène : la «satiété» (*χόρος*) de la contemplation comme motif de la chute des âmes”, *Studia Patristica*, 8, Texte und Untersuchungen 93 (Berlin : Akademik-Verlag, 1966), p. 373-405.

2. P.G. XCI, 1089B; Cf. Paul M. Blowers, art. cit., p. 154.

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, P.G. XLIV, col. 301AB. Și în alt loc, Sfântul Grigorie subliniază faptul că natura divină este nedeterminată, este infinită (*ἄπειρον*) și că pe Dumnezeu nimic nu ar putea să-L limiteze, infinitul lui Dumnezeu scăpând oricărei limite; Cf. *In Ecclesiasten*, VII, P.G. XLIV, col. 728B. Iar dacă binele este prin propria natură infinit (*ἄπειρον*), înseamnă că și participarea (*μετουσία*) la bucuria lui va fi infinită.

4. *Opuscula theologica et polemica*, I (P.G., XCI, col. 9A); a se vedea aceeași operă (24C), unde satisfacția deplină (*χόρος*) a posesiunii mistice este chiar *ἡ ἐπ' ἄπειρον ἐπίτασις αὐτῆς τῆς τῶν ἀπολαρόντων ἀρέξεως*; Paul M. Blowers, art. cit., p. 167.

5. *Opuscula theologica et polemica*, P.G. XCI, col. 228B.

despre dragoste, Sfântul Maxim menționează că „Dumnezeu Cel supraplin n-a adus cele create la existență fiindcă avea lipsă de ceva, ci ca acestea să se bucure de El pe măsura și pe potriva lor, iar El să se veselească de lucrurile Sale, văzându-le pe ele veselindu-se și săturându-se fără săturare de Cel de care nu se pot sătura”¹.

Într-un alt loc, Sfântul Maxim vorbește, în termeni care amintesc fără echivoc de Sfântul Grigorie de Nyssa, despre afecte și punerea lor într-o continuă lucrare mântuitoare spre câștigarea bunurilor cerești. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Căci dacă ajunge cineva la cunoașterea slăbiciunilor (afectelor) legate fără voie de suflet, va socoti că nu știe și nu poate să se despartă de relele înjugate cu el”². Comentând acest text, părintele profesor Dumitru Stăniloae, cel care a tradus o mare parte din opera Sfântului Grigorie de Nyssa în limba română, scrie: „E vorba de afectele care, deși în ele însele sunt nepăcătoase, duc pe om aproape necesar spre patimile păcătoase, care în grecește se numesc, ca și primele, tot patimi. Foamea, care e un afect ireproșabil, duce în mod aproape necesar la patima păcătoasă. Numai cu ajutorul harului dumnezeiesc o putem ține în frâu satisfacerii ei nepăcătoase. Doctrina aceasta a fost preluată de sfântul Maxim Mărturisitorul”³. Făcând referire la afecte, Sfântul Maxim precizează că acestea nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor, căci ar intra în definiția firii, ci „spun, învățând de la marele Grigorie de Nyssa, că ele odrăslesc în fire după ce au pătruns în partea cea mai puțin rațională a ei, din pricina căderii din starea de desăvârșire. Prin ele, în loc de chipul dumnezeiesc și fericit, îndată după călcarea poruncii s-a făcut în om străvezie și vădită asemănarea cu dobitoacele necuvântătoare. Căci trebuia, după ce s-a acoperit demnitatea rațiunii, ca firea oamenilor să fie chinuită pe dreptate de trăsăturile iraționalității (dobitociei) la care a fost atrasă prin voia ei, Dumnezeu rânduiind preaînțelept ca omul în felul acesta să vină la conștiința măreției sale de ființă rațională.

Cu toate acestea, și afectele devin bune în cei ce se străduiesc, și anume atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de lucrurile trupești, le folosesc spre câștigarea bunurilor cerești. De pildă: pofta o pot preface în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești; plăcerea, în bucuria curată pentru conlucrarea de bunăvoie a minții cu darurile dumnezeiești; frica, în grija de-a ocoli osânda viitoare de pe urma păcatelor; iar întristarea, în pocăința care aduce îndreptarea pe urma păcatului din timpul de aici”⁴.

1. *Capete despre dragoste*, suta a treia, cap. 46, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în: *Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși*, vol. II, Humanitas, București, 1999, p. 95.
2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre fericiri*, cuvântul VI, traducere de Preot Prof. D. Stăniloae, în col. „Părinți și Scriitori bisericești” (PSB), vol. 29, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 1982, p. 383.
3. N. 121, Stăniloae, în PSB, vol. 29, p. 384.
4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 1, traducere din grecește, introducere și note de Dumitru Stăniloae, Membru de onoare al Academiei Române, în: *Filocalia*..., vol. III, Humanitas, București, 1999, p. 40.

Referința biblică din cartea biblică Filipeni 3, 12-14, care este fundamentul biblic primar pentru noțiunea de *epektasis* (prin intermediul participiului folosit de Sfântul Pavel *ἐπεχτεινόμενος* în versetul 13), îl aliniază o dată în plus pe Sfântul Maxim la Sfântul Grigorie; el aplică avertismentul Sfântului Grigorie din *Despre viața lui Moise*, care scrie că așa cum sfârșitul vieții este începutul morții, oprirea din cursa virtuții marchează începutul cursei răului: „Despre virtute însă, am învățat de la Apostol un singur hotar: acela că nu are hotar. Căci acel dumnezeiesc Apostol, mare și înalt în înțelegere, alergând prin virtute, niciodată nu a sfârșit întinzându-se spre cele dinainte (Filip., 3,13) și nici oprirea viitoare din alergare nu-i era sigură. Pentru ce? Pentru că binele prin firea lui nu are hotar; el se hotărânicește numai prin asemănarea cu ceea ce-i este contrar. Așa, viața are ca hotar moartea; lumina, întunericul; și toate câte sunt bune se hotărânesc prin ceea ce le este potrivnic. Căci precum sfârșitul vieții este începutul morții, tot așa și oprirea din alergarea virtuții se face început al păcatului. Așadar, iată că nu se dezminte cuvântul nostru, când spune că este cu neputință de a afla o margine a virtuții. Iar prin aceasta s-a dovedit că ceea ce se cuprinde în niște margini nu este virtute”¹. Răspunzând la o întrebare adresată de prietenul său, egumenul libian Talasie, asupra pasajului din Ieșirea 4, 24, Sfântul Maxim alegorizează povestea lui Moise. Acesta din urmă, aflându-se în drumul spre Egipt, a fost amenințat de îngerul lui Iisus pentru că fiul său era necircumscris. Ca în lucrarea clasică a Sfântului Grigorie, *Despre viața lui Moise*, Moise este încă o dată prezentat în rolul călugărului arhetipal care trebuie să persevereze, netulburat, pe drumul virtuții: „Pustiul din care e trimis Moise în Egipt spre a scoate din el pe fiii lui Israel este sau firea omenească, sau lumea aceasta, sau deprinderea lipsită de patimi. În una din acestea aflându-se mintea, după ce a dobândit cunoștința lucrurilor prin contemplație, primește în adâncul inimii, de la Dumnezeu, îndemnul ascuns și tainic să scoată din Egipt, adică din trup și din simțire, ca pe niște israeliteni, înțelesurile dumnezeiești ale lucrurilor, ca să nu se mai ostenească acestea prostește în frământarea lutului, adică a patimilor trupului. Încredințată cu această slujbă dumnezeiască, mintea pornește împreună cu înțelepciunea, care este unită cu ea prin cunoștință, întocmai ca o soție, și cu chipul purtărilor alese sau cu gândul de bun neam născut din ea, pe calea virtuților. Calea aceasta nu îngăduie nici o oprire celor ce merg cu ea, ci aceștia trebuie să înainteze neconținut și întins spre ținta sufletului, adică spre cununa chemării de sus. Căci oprirea pe calea virtuții este începutul păcatului, deoarece mintea se ocupă atunci pătimaș cu vreunul dintre lucrurile materiale care stau pe amândouă părțile drumului și face chipul și gândul cel curat, și tăiat împrejur al purtării evlavioase netăiat împrejur și întinat. Când deci se oprește, vede îndată prin conștiință, rațiunea muștrătoare, ca pe un înger, amenințând-o cu moartea și mărturisind că pricina amenințării este oprirea pe calea virtuții, oprire care face gândul netăiat împrejur”².

-
1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise sau despre desăvârșirea prin virtute*, traducere de Preot Prof. D. Stăniloae, col. PSB, vol. 29, p. 22.
 2. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 17, în: *Filocalia*..., vol. III, p. 70-72.

Pe drumul virtuții, Hristos este lângă fiecare nevoitor, și fiind lângă fiecare, suferă cu fiecare, pe măsura suferinței fiecăruia. În viziunea Sfântului Grigorie, Hristos Se naște cu cel ce urcă drumul virtuții la o viață înnoită : „Iisus, copil, se naște în fiecare din noi”¹. Hristos reface împreună cu fiecare urcușul duhovnicesc. Credinciosul, progresând în viața duhovnicească, progresează și Hristos odată cu cei ce l-au primit, arătându-se copil sau tânăr sau om². Ideea aceasta o întâlnim și la Sfântul Maxim Mărturisitorul. În viziunea Sfântului Maxim, lucrarea desăvârșirii umane are două aspecte. Dintr-un punct de vedere, ea înseamnă restaurare, unificare și îndumnezeire și din alt punct de vedere, înseamnă „sălășluirea dumnezeiască în multiplicitatea umană”³. Dumnezeu dorește să se facă neîncetat om întru cei vrednici⁴. Referindu-se la citatul din Osea 12, 10-11, Sfântul Maxim îl interpretează în sensul că „Dumnezeu, în marea Lui dragoste, se face tuturor toate, potrivit măsurii virtuții practice a fiecăruia”. Astfel, Dumnezeu este, ca să spunem așa, diferențiat după diferențierile umane, care își primesc, în felul acesta, locul potrivit și adevărul lor sens⁵.

Întorcându-ne la aspectul distinct polemic, menționăm că Sfântul Maxim are o presupunere în argumentul său împotriva ideii origeniste de *χορος*, în afara principiului infinității divine și al insațiabilității sufletului, și anume, că nu există nimic în text care să sugereze că sufletele, odată ancorate în Bine, nu ar putea să recadă prin sațietate⁶. Ca rezultat, nu poate exista o ancorare permanentă în Bine. Sfântul Maxim respinge replica origenistă (Cf. Origen, *De principiis*, I.3.8) prospectivă, conform căreia Binele ar putea fi perceput la maximum numai prin experiența contrariului său, și pătrunde până la rădăcina adevărată a problemei sațietății : implicația unei mutabilități atât ontologice, cât și morale (*τροπή*), și a instabilității ființelor create. După cum indică Brooks Otis, presupunerea, în perspectiva origenistă, a unei căderi prin sațietate rezidă în aceea că nici un suflet nu ar alege în mod intenționat răul - rațiunea, când este exercitată, nu ne poate duce pe căi greșite - și, astfel, toate sufletele trebuie să fie supuse unei instabilități sau posibilități genetice de modificare⁷.

Problema stabilității eshatologice, atât de integral asociată celei a mutabilității morale, ne conduce la climaxul reaprecierii maximiene a noțiunii Sfântului Grigorie de progres perpetuu în contextul anti-origenist. După cum s-a

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *In sanctum Ephraim*, P.G. XIV, col. 863D.

2. *Ibidem*, col. 938D; Cf. Nicolae Fer, „Cunoașterea lui Dumnezeu și ideea de epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa”, în *Orthodoxia*, Anul XXIII (1971), Nr. 1, p. 95.

3. Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator*, traducere din limba engleză de Anca Popescu, Editura Sophia, București, 2005, p. 358-359.

4. *Răspunsuri către Talasie*, răsp. 22, sq. *Filocalia*..., vol. III, p. 84-85 s.q.

5. *Epistole*, 2, P.G. XCI, col. 401B; Cf. L. Thunberg, *op. cit.*, p. 363.

6. *Ambigua*, 7, P.G. XCI, col. 1069B-C; a se vedea și P. Sherwood, „The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism”, *Studia anselmiana*, Roma : Herder, 1955, p. 184-192.

7. „Cappadocian Thought as a Coherent System”, *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958), p. 102-103.

indicat anterior, Sfântul Maxim afirmă, o dată cu predecesorul său capadocian, că mișcarea eternă în jurul Divinului (*ἡ περὶ το θεῖον ἀεικίνησις*) ia naștere din chiar esența sufletului, ca o *ἐνέργεια ψυχική* constitutivă. Sfântul Maxim a căutat să stabilească existența unei staze finale, sau al unui repaus, al mișcării morale a sufletelor, care trebuie atinsă, dar că aceasta trebuie să fie o fixare autentică, imperturbabilă în Dumnezeu – adică, nu o *ἀποχαύστασις*, dacă acest termen înseamnă literar numai recuperarea unei staze instabile a sufletelor preexistente. Cum ar putea mișcarea eternă a creaturilor să fie astfel reconciliată cu o stază finală și reală?

Sfântul Grigorie propusese la acest punct un paradox absolut și infinit¹. În epectază există un aspect de stabilitate ce constă în participarea la Dumnezeu și un aspect de mobilitate eternă către Dumnezeu. Condiția *sine qua non* a înaintării în bine este statornicirea în binele adevărat, iar acesta fiind infinit numai cel ce rămâne în el înaintează la nesfârșit. Într-un pasaj celebrat din *Despre viața lui Moise*, el descoperă adevăratul mister al atitudinii lui Moise pe munte, în Exod 33, 21, când precizează că „acesta este lucrul cel mai minunat dintre toate: că același lucru este și stare (*στάσις*) și mișcare (*κίνησις*). Pentru că cel ce se înalță, cu certitudine nu poate sta în repaus, iar cel care stă nu urcă. Dar aici, a sta înseamnă a urca. Vreau să spun prin aceasta că, cu cât cineva este mai întărit și mai neclintit în Bine, cu atât progresează mai mult pe calea virtuții. Căci cel nestatornic ... nu va putea înainta niciodată spre înălțimea virtuții”². În concepția Sfântului Grigorie, epectaza ca atitudine permanentă a omului se va continua și în eternitate, în viața veșnică, pentru că aspectul de stabilitate al epectazei face ca ea să se mențină în starea de mobilitate pentru eternitate. Astfel, sufletul fiind veșnic în mișcare, veșnic transpore din ființa lui un impuls al dorinței și al dragostei, care-l face să înainteze mereu în unirea cu Dumnezeu, făcând ca epectaza să depășească timpul și să intre în veșnicie³.

1. În această privință, punându-l pe Sfântul Grigorie de Nyssa în comparație cu Origen, la Părintele capadocian *progresul continuu* înlocuiește *unitatea statică* a sistemului bazat pe filosofia greacă al lui Origen. Brooks Otis propune compararea *Omiliilor la Cântarea Cântărilor* sau a celei de-a 27-a *Omilii la Numeri*, ale lui Origen, cu *Viața lui Moise*, deoarece din aceasta s-ar vedea clar că o prăpastie separă cele două spiritualități: a lui Origen este guvernată de omniprezenta posibilitate a ispitei și a păcatului, în timp ce Sfântul Grigorie se ocupă aproape exclusiv cu viața fără de păcat a celor salvați și binecuvântați. Unul înțelege să trateze ideea de progres, iar celălalt manifestă conștiința puterii păcatului; Cf. Abraham J. Malherbe și Everett Ferguson, *Introduction*, în Gregory of Nyssa. *The Life of Moses*, trad., introd. și note A.J. Malherbe & E. Ferguson, „Classics of Western Spirituality”, Paulist Press, New York, 1978, p. 13-14 și Chișcari Ilie, „Concepția despre epectază la Sfântul Grigorie de Nyssa – o teologie a dorinței –”, *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă „Patriarhul Justinian”*, anul V (2005), Edit. Universității din București, p. 591.
2. P.G. XLIV, col. 405CD.
3. Monique Alexandre, *Sabia de foc și heruvimii*, trad. F. Băltăceanu și M. Broșteanu, Editura Anastasia & Symposion, București, 2003; Cf. Chișcari Ilie, art. cit., p. 608.

Nici Sfântul Maxim nu poate concepe un timp sau un eon când sufletul nu ar progresa, din moment ce, așa cum am văzut anterior, infinitatea lui Dumnezeu maximizează perpetuu dorința umană pentru El¹.

Sfântul Maxim angajează oximoronul *repaus etern mișcător sau odihna pururea mobilă* (στάσις ἀεικίνητος) în descrierea acestei stări exaltate a ființei². El vorbește de o odihnă pururea mișcătoare în *duminica vieții îndumnezeite*. Este odihna pururea mobilă a celor plini de dorință în jurul Celui dorit³. În Dumnezeu e o stabilitate și odihnă veșnică, însă stabilitatea și odihna nu înseamnă încremenire, ci o persistență în ființa proprie. Odihna nu exclude mișcarea, epectaza. Infinitatea lui Dumnezeu face pe cei desăvârșiți să dorească veșnic și să tindă veșnic spre Cel Iubit. Ajunsă în Dumnezeu, firea umană va avea o stabilitate pururea în mișcare și o identică mișcare stabilă, săvârșită în jurul Aceluiași, Unul și Singur. Și aici este reluată, ideea de epectază a Sfântului Grigorie de Nyssa care se continuă și în veșnicie⁴. O descriere deosebit de evocatoare ne vine în *Răspunsuri către Talasie*, 65, unde Sfântul Maxim vorbește de acest repaus etern mișcător și îl asociază oximoronului *mișcare stabilă (eternă)* sau *mișcare identică stabilă* (στάσιμος ταυτόκίνησία)⁵. Nu putem respinge aici posibilitatea, chiar probabilitatea, că Sfântul Maxim este mai direct inspirat în acest limbaj al mișcării/repausului de ideea dionisiană a *mișcării eterne neabătute și imuabile* (ἀρρεπής καὶ ἀπαρέχλιτος ἀεικίνησία) de care se bucură îngerii⁶, sau *mișcarea eternă perseverentă* (ἀκλινής ἀεικίνησία) a Serafimului în ierarhia cerească⁷. Și Sfântul Grigorie de Nyssa are ocazia de a vorbi despre activitatea sublimă a Serafimului, dar o prezintă în opoziție cu zborul lor neobosit și repausul lor mișcător, starea lor neschimbându-se, sporind astfel *paradoxul* pur al mișcării și repausului în termeni cărora Sfântul Maxim este obișnuit să le reziste: „(...) Puterile bine orânduite care domnesc pururea, Domniile stăpânesc deplin, Scaunele sunt fixate în chip neclintit, Căpeteniile (Începătoriile) rămân nerobite, Puterile binecuvântează neîncetat pe Dumnezeu, zborul Serafimilor nu încetează și starea lor nu se schimbă, Heruvimii nu sfârșesc să susțină Tronul înalt și ridicat și slujitorii nu încetează de a-și face lucrul și de a auzi cuvintele. Dat fiind deci că puterile acestea sunt susținute în rânduială de Dumnezeu și ordinea puterilor inteligibile supralumești rămâne netulburată în veci, nici o patimă nerăsturnând buna lor rânduială”⁸.

1. *Ambigua*, 15, P.G. XCI, col. 1220C; cf. Paul M. Blowers, art. cit., p. 159.

2. P.G. XC, col. 608D.

3. Sf. Maxim, *Răspunsuri către Talasie*, 59, în: *Filocalia*..., vol. III, p. 293-294.

4. Această idee este tratată mai pe larg în studiul lui Nicolae Fer, art. cit., p. 94-95.

5. P.G. XC, col. 760A.

6. *De divinis nominibus*, 6, 1 P.G. III, col. 856BC.

7. *De caelesti hierarchia*, 7, 1, P.G. III, col. 205C; *Ibidem*, 13, 4 (305A). Walther Völker a susținut existența unei legături pseudo-dionisiene în acest context, în lucrarea sa *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1965, p. 287-288; Paul M. Blowers, art. cit., p. 159-160.

8. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, Omilia XV, traducere de Preot Prof. D. Stăniloae, col. PSB, vol. 29, p. 320.

În alt loc, susținând această învățătură despre mișcarea creaturii spre Dumnezeu, împotriva teoriei platonice-origeniste, Sfântul Maxim precizează : „Tot ce se mișcă – scrie Sfântul Maxim – se mișcă, desigur, dintr-o cauză. Și dintr-o cauză, a avut desigur ca origine a existenței cauza din care este și pentru care a fost adus la existență, iar ca țintă (τέλος) a mișcării, aceeași cauză pentru care se mișcă și spre care se grăbește. Dar tot ce este și se mișcă este cauza pentru care se mișcă, ținta este, desigur, identică cu cauza pentru care s-a creat și este. Deci una este, desigur, ca origine și țintă a ceea ce este și se mișcă în orice fel după fire, Cauza pentru care este și se mișcă tot ce este și se mișcă. Căci Aceasta, fiind o putere activă, face și produce în chip dumnezeiesc, ca origine, cele create și atrage ca țintă, în chip providențial, pe cele ce se mișcă și le pune hotar”¹. Deci, tot ce se mișcă este creat, fiind în devenire, pornit de la un început și dezvoltându-se spre o stare desăvârșită, care e ținta lui, spre care aspiră. Odihna făpturilor în odihna Sfintei Treimi e o continuă îndumnezeire : „... vom primi în viața viitoare îndumnezeirea mai presus de fire, ce se va lucra fără încetare”².

Într-o analiză detaliată a cadrului neoplatonic și a dimensionalității filosofice a *repausului mișcător* la Sfântul Maxim, Paul Plass a demonstrat modul în care Mărturisitorul prelucrează categoriile de timp, extensie și existență eonică în efortul de a descrie o stare indescriptibilă. Acest *repaus mișcător* presupune un tip de întindere sau interval (διάστημα³) care merge dincolo de χρόνος. Pe acest plan, o creatură se bucură de *repausul în eternă mișcare* ca fiind o ființă finită *deschisă* infinitului, și totuși cunoaște și o *mișcare eternă imobilă*, din moment ce sfârșitul ființei umane *finite* este infinit și intangibil. Staza finală este astfel „o vibrație dialectică între timp și atemporal, între creatură și Creator”⁴.

În descrierea îndumnezeirii, Sfântul Maxim vorbește despre desăvârșirea facultăților naturale ale creaturii și despre atingerea unui mod supranatural de existență, ca un eveniment transcendent unic ; într-adevăr, *încetarea* puterilor naturale reprezintă în același timp și *ridicarea* lor dincolo de scopul *natural* :

1. *Ambigua*, cap. 85, trad. rom., p. 227-228.
2. *Răspunsuri către Talasie*, 60, în : *Filocalia*..., vol. III, p. 328-329 ; a se vedea pe larg la Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, „Sfânta Treime, plinătatea existenței și deci a iubirii”, în : *Îndrumător bisericesc, misionar și patriotic*, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1987, p. 97.
3. Sfântul Grigorie de Nyssa a găsit o întrebuintare cuprinzătoare pentru acest termen, afirmând că nu există nici un fel de *diastima* sau întindere sau interval în interiorul ființei necreate a lui Dumnezeu, căci extensia timp-spațiu nu poate fi folosită în cazul naturii divine, și de aceea nu poate exista nici un fel de interval timp-spațiu fie în interiorul unei Persoane, fie între cele trei Persoane ale Sfintei Treimi. Orice existență creată este, prin natura sa, extinsă în timp și spațiu, în concluzie, *diastima* este caracteristică ființelor create. Există un interval ontologic și epistemologic între ființa Creatorului și cea a creației pe care mintea omenească sau orice altă minte creată este incapabilă să îl traverseze. Cf. Asist. Univ. Dr. Marius Telea, „Dumnezeu și creația sa. Conceptul de *diastima* în gândirea teologică a Sfântului Grigorie de Nyssa”, *Revista Teologică*, Anul X (82), 2000, Nr. 3-4, p. 167.
4. Paul Plass, „*Moving Rest in Maximus the Confessor*”, *Classica et mediaevalia*, 35 (1984), p. 182-183.

„... veacurile vieții în trup, în care trăim acum (căci Scriptura cunoaște și veacuri temporale¹, după cuvântul: «Și a ostenit în veac și va trăi până la sfârșit»; Ps., XLIV, 9) sunt veacurile stării active, iar cele viitoare, care urmează după cele de aici, sunt veacurile duhului, ale prefacerii în starea pătimitoare. Așadar, aici găsindu-ne în starea de activitate, vom ajunge odată la sfârșitul veacurilor, luând sfârșit puterea și lucrarea noastră prin care activăm, iar în veacurile ce vor veni, pătimind prefacerea îndumnezeirii prin har, nu vom fi în activitate, ci în pasivitate, și de aceea nu vom ajunge niciodată la sfârșitul îndumnezeirii noastre. Căci *pătimirea* de atunci va fi mai presus de fire și nu va fi nici o rațiune care să hotărânicească îndumnezeirea la nesfârșit a celor ce o pătimesc. Așadar, lucrăm câtă vreme avem în activitate puterea lucrătoare a virtuților, care e rațională prin fire, și puterea cugetătoare, capabilă, fără restrângerea, de toată cunoștința, fiind în stare să străbată întreg universul celor ce sunt și se cunosc, și să-și facă proprii, retroactiv, toate veacurile care au fost. Și vom pătimi după ce vom fi trecut cu totul dincolo de rațiunile celor create din nimic și vom fi ajuns în chip neînțeles la Cauza lucrurilor. Atunci vom lăsa să se odihnească, deodată cu cele mărginite prin fire, și puterile noastre, dobândind ceea ce nu poate dobândi nicidecum puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de-a cuprinde ceea ce este mai presus de fire. Căci nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, odată ce nici nu poate cuprinde pe Dumnezeu². Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor și numai el străluminează firea cu lumina cea mai presus de fire, și o ridică deasupra hotarelor ei prin covârșirea slavei”³. Sfântul Grigorie vede odihna finală a creaturilor ca fiind o devenire perpetuă, din punct de vedere moral și ontologic, pentru că natura umană se deschide înnoită mereu și mereu în relația cu Necreatul și Infinitul. Și în lucrarea sa teologică *Capete gnostice (teologice)*, 89, Sfântul Maxim se ocupă de problema stării sufletelor și trupurilor în viața de apoi, dacă acolo există mobilitate și progres, ori va fi o stare stabilă de uniformitate. Făcând aluzie directă la o aserțiune din opera *De principiis* (II,11,7) a lui Origen, Sfântul Maxim vorbește despre existența corporală și cea

-
1. Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, traducătorul și talmăcitorul *Filocaliei*, comentând acest text scrie: „Sunt și veacuri temporale, dar sunt și veacuri mai presus de timp, în care nu mai lucrăm, ci pătimim îndumnezeirea la nesfârșit (...) Dar Dumnezeu este mai presus și de veacurile netemporale. Veacurile netemporale sunt proprii făpturilor ce se îndumnezeiesc, sunt cicluri ale îndumnezeirii nesfârșite”; n. 2, la: *Răspunsuri către Talasie...*, 22, p. 86.
 2. Același teolog român, Părintele Stăniloae, precizează: „Rațiunea este o putere practică, prin care judecăm ce e bine de făcut și ce nu. Cugetarea (funcție a minții) cunoaște rațiunile definite ale lucrurilor create. Dar după ce am terminat cu cunoașterea acestora, pe Dumnezeu nu-L mai putem cunoaște prin vreo putere naturală a noastră, căci Cel infinit nu poate fi cuprins de puterile noastre intelectuale finite. Atunci ne va dărui Dumnezeu o putere înfinită, dumnezeiască, ca organ prin care să cuprindem pe Cel infinit. Dumnezeu Însuși se va cunoaște prin noi pe Sine. Vom pătimi cunoașterea Lui, nu va fi produsul nostru. Acea putere ne va și îndumnezei”; n. 1, la: *Răspunsuri către Talasie...*, 22, p. 87.
 3. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie...*, 22, p. 87-88.

spirituală, și declară că, în îndumnezeire, prima este lăsată în urmă, pentru că progresul minții și simțurilor încetează și suntem hrăniți direct de Dumnezeu, atributele naturale transcendând în glorie copleșitoare: „... precum în viața trupească rostul mâncării este îndoit, unul pentru creștere, iar altul pentru susținerea celor ce se hrănesc (căci până ajungem la desăvârșirea staturii trupești ne hrănim în vederea creșterii, iar după ce trupul se oprește din sporirea în mărime nu se mai nutrește pentru creștere, ci pentru susținere), așa și în privința sufletului, rostul naturii este îndoit. Căci se nutrește înaintând în virtuți și contemplații până când, străbătând toate lucrurile, ajunge la măsura plinătății lui Hristos. Ajungând însă la aceasta, se oprește din înaintarea în creștere și sporire prin cele ce sunt la mijloc, nutrindu-se nemijlocit cu ceea ce e mai presus de înțelegere și de aceea, poate, mai presus de creștere. De aici înainte, primind un soi de hrană nestricăcioasă prin păstrarea desăvârșirii deiforme ce i-a fost dăruită și împărtășindu-se de dulceața nesfârșită a acelei hrane prin care primește puterea de-a fi veșnic la fel de fericit, devine Dumnezeu prin împărtășire de harul dumnezeiesc, odihnindu-se de toate lucrările minții și ale simțirii, și, deodată cu aceasta, dând odihnă și tuturor lucrărilor naturale ale trupului, care se îndumnezeiește și el împreună cu sufletul, prin împărtășirea de îndumnezeire pe potriua lui. Așa încât nu se mai vede decât Dumnezeu atât prin suflet, cât și prin trup, însușirile naturale fiind biruite prin covârșirea slavei”¹. Unirea finală la care omul este dus de iubire, după părerea Sfântului Maxim, se află deasupra oricărei cunoașteri. În această privință, în *Capetele despre dragoste*, I, 100 oferă un text important: „În sfârșit, ridicându-se mintea în Dumnezeu caută mai întâi, arzând de dor, rațiunile privitoare la ființa Lui dar nu află ceea ce este El Însuși căci acesta e un lucru cu neputință și oprit întregii firi create, deopotrivă; ci se mângâie cu cele dimprejurul Lui, adică cu cele privitoare la veșnicia, la nesfârșirea și la nehotărnicia Lui, la bunătatea, la înțelepciunea și la puterea creatoare, providențiatoare și judecătore a celor ce sunt. Numai aceasta se poate cuprinde din cele ale Lui: nesfârșirea. Iar a nu cunoaște din El nimic înseamnă a cunoaște că e mai presus de minte, cum au spus cuvântătorii de Dumnezeu Grigorie și Dionisie”².

Repausul final nu este doar simplul opus la mișcării, ci ridicarea sa la un nivel mai înalt. Cu toate acestea, Sfântul Maxim neagă consecvent orice absorbție mistică, pentru că aceasta ar viola *λόγος φύσεως* al ființei umane. Omul, ajuns la stadiul final al cunoașterii lui Dumnezeu, nu se confundă cu El, Care e mai presus de ceruri. Origen³ rămăsese la „un dualism nesatisfăcător al stării și al mișcării, întrucât mișcarea o socotea legată de lumea finită, iar starea nu o socotea ca o mișcare împlinită, ci numai ca o oprire ce implica pericolul plictiselii. Sfântul Grigorie a introdus cu îndrăzneală ideea mișcării veșnice, împlinite și

1. Idem, *Capete gnostice (teologice)*, cap. 89, în *Filocalia*..., vol. II, p. 199-200.

2. Idem, *Capete despre dragoste*, I, 100, în *Filocalia*..., vol. II, p. 67.

3. Conform teoriei platonice-origeniste, mișcarea este ca o cădere păcătoasă a ființelor spirituale din unitatea lor în Dumnezeu, motiv pentru care au fost închise în trupuri drept pedeapsă. Sufletele închise în corpuri caută să se elibereze cât mai repede de mișcarea temporală și de lume, ridicându-se în eternitatea divină.

fericite, care depășea contradicția dintre stare și mișcare, ba chiar realiza o identitate (*Despre viața lui Moise*, P.G. 44, 406). El a pus un accent puternic pe distanța (*διάσθημα*) care există între Dumnezeu și om și, de asemenea, pe diferența dintre caracterul imuabil al lui Dumnezeu și caracterul pururea mișcător al omului. Acceptând liber acest caracter mișcător, Hristos a eliberat omul din robia morții – aspect important al îndumnezeirii, de la bun început. El adaugă la importanța Botezului, primit prin credință, o înțelegere a Sfintei Euharistii ca unificare a trupului îndumnezeit al lui Hristos cu al nostru. Așadar, îndumnezeirea este înțeleasă explicit pe baza unirii Logosului cu omul întreg, unire prin care natura umană se îndumnezeiește în El¹. Sfântul Maxim, caută de asemenea o împăcare, dar deosebind mai categoric ca Sfântul Grigorie mișcarea din lumea finită de elementul de *mișcare* ce intră în *starea* din viața eternă. În sensul acestei sinteze vorbește el de *mobilitatea nemișcată* sau *nemișcarea mobilă* (*Quaestiones ad Thalassium* ; P.G. 90, 769A)². Ar fi lipsit de sens să deducem că ființele umane ar putea ajunge vreodată să fie *nemișcate* așa cum Dumnezeu Însuși este imuabil. Imobilitatea pură este întotdeauna atribuită doar lui Dumnezeu : „Pentru că ceea ce este fără cauză a ființei sale nu este mișcat. Acum, dacă ceea ce este absolut fără cauză este și imobil, atunci Divinul este imobil, din moment ce nu are nimic care să-i fie cauză, fiind în El Însuși cauza tuturor ființelor³”.

Conchizând, subliniem subtilitatea de care dă dovadă Sfântul Maxim, căci el nu doar a reluat sau a corectat introspecțiile predecesorilor săi, ci a oferit și propriile cugetări. El restaurează idealul origenist conform căruia aspirațiile tuturor ființelor raționale vor culmina într-o stază reală, o stabilizare o dată-pentru-totdeauna, ca scop al întregii mișcări a creaturii. Ca și Sfântul Grigorie de Nyssa, el exclude potențialul recăderii sau amânării prin *sațietate* în acest progres prin îmbrățișarea noțiunii de progres etern stabil spre *τέλος* statornicit divin al existenței umane⁴.

Paul Blowers⁵ este de părere că Sfântul Maxim, conștient nu numai de importanța Sfântului Grigorie de Nyssa în învingerea elementelor extremiste din gândirea origenistă, dar și de faptul că reprezenta o lectură prețioasă în rândul călugărilor, a examinat critic învățăturile venerabilului său predecesor, clarificând dinamica repausului și a mișcării, imanenței și transcendenței, activității și pasivității, naturii și harului, în *τέλος* al aspirației creaturii. Miza era o nouă teleologie, o nouă introspecție în misterul îndumnezeirii, cu profunde implicații pentru înțelegerea de către călugări a țelurilor *praxisului* monahal.

Ca și în cazul Sfântului Grigorie, prin speculațiile sale teologice, Sfântul Maxim Mărturisitorul a dorit să mențină echilibrul între curențele dogmatico-polemice, filosofice și ascetice ale gândirii sale.

1. Lars Thunberg, *Antropologia teologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul. Microcosmos și mediator...*, p. 471.
2. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, n. 1, la : *Capete gnostice (teologice)*, 88, în *Filocalia...*, vol. II, p. 200.
3. *Ambigua*, 23, P.G. XCI, 1260A.
4. Paul M. Blowers, art. cit., p. 162-163.
5. *Ibidem*, p. 165.

RODICA POP

Despre *chip* și *asemănare* în scrierile Părinților Capadocieni

Introducere

Omul rezumă în sine, ca o lume la scară mică, nivelurile de existență ale lumii materiale. Universul este cuprins oarecum în trupul uman. Pagini întregi din scrierile filosofilor și Sfinților Părinți vorbesc despre alcătuirea omului ca un *microcosmos*. Totuși, Părinții Capadocieni sunt de acord că ideea de om ca microcosmos nu reflectă în mod adecvat infinitatea și caracterul transcendent al omului. Conștient de finitudinea cosmosului creat, Sfântul Grigorie de Nyssa nu e mulțumit cu limitarea omului la asemănarea cu microcosmosul și subliniază că nu aceasta reprezintă marele privilegiu de care se bucură omul în raport cu întregul univers și cu celelalte vietăți¹:

„Cât de mărunte și de nevrednice păreri și-au făcut despre măreția omului câțiva necreștini atunci când și-au închipuit că înalță pe om dacă îl compară cu lumea aceasta! Anume, ei spun că omul e un *microcosmos* [...] și că în om nu se cuprinde altceva nimic decât elementele care se află în lumea pământească. Prin acest nume pompos ei au vrut să preamărească firea omenească, dar uită că în cazul acesta măreția omului ar fi tot atât de strălucită ca și aceea a muștelor și a șoarecilor; și aceia, în alcătuirea lor, au aceleași patru elemente ca și la om și la celelalte vietăți, cu deosebirea doar că, la unele sau la altele predomină unul sau altul dintre elemente, însă se știe că, fără ele, nu poate trăi nici o vietate”².

Ceea ce-l diferențiază pe om de restul ființelor acestei lumi este faptul că a fost creat *după chipul și asemănarea* Creatorului (Facerea 1, 26). Măreția și

-
1. Nikolai Berdiaev introduce un termen cuprinzător în antropologia creștină, *mikrotheos*, în: *The Beginning and the End* (Londra, 1952, p. 36, 40), termen care nu apare în patristică, însă ideea era cunoscută atât în Răsăritul secolului al IV-lea, cât și în Occident. Ideea derivă din faptul că omul e *comensurabil* cu Dumnezeu în calitate de spirit liber – aspect asupra căruia ne vom apleca mai pe larg în paginile care vor urma, când vom vorbi despre *darurile chipului*.
 2. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre alcătuirea omului*, cap. XVI, p. 46, în: *Scrieri, Partea a II-a*, traducere și note pr. prof. dr. Teodor Bodogae, EIBMBOR, București, 1998.

particularitatea lui rezidă în dimensiunea sa spirituală. Dar mai ales, măreția omului survine din ceea ce este el chemat să devină.

Ideea că omul transcende ordinea creată se găsește și în următorul pasaj din Sfântul Grigore de Nazianz : Dumnezeu l-a creat pe om *după chipul* Său „ca pe o a doua lume, mare în mică”¹.

Istorisirea Facerii nu insistă deloc asupra caracterului *chipului* după care a fost plămădit omul, dar procesul creației este prezentat ca un fapt absolut unic, pentru că această ființă este mai de preț decât toate ființele văzute – spune Sfântul Ioan Gură de Aur², este fructul sfatului, comuniunii și iubirii Sfintei Treimi rezultat „din prisosința dragostei” și „din cauza bunătății Sale”³, este produsul *măinilor* divine.

Iată cum prezintă Sfântul Grigore de Nazianz această etapă din procesul creației : „După ce i-a luat trupul din materia mai dinainte adusă de El la ființă, iar de la El punându-i suflare, fapt pe care cuvântul Scripturii îl știe de suflet rațional și de chip al lui Dumnezeu, îl așază pe pământ [...] împărat al celor de pe pământ, dar împărățit de sus, pământesc și totuși ceresc, vremelnice și totuși nemuritor, văzut și totuși inteligibil (...)”⁴.

Firește, apare întrebarea : dacă este cea mai de preț ființă, de ce omul a fost creat ultimul ? Sfinții Părinți au câteva răspunsuri extrem de interesante.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „după cum atunci când are să vină un împărat într-un oraș este nevoie să meargă înainte însoțitorii și toți ceilalți, ca să pregătească palatul împăratesc și așa intră împăratul în palat, în același chip și acum. Vrând Dumnezeu să-l pună pe om peste toate cele de pe pământ ca împărat și stăpânitor, i-a zidit mai întâi această locuință frumoasă, lumea ; și numai după ce a fost gata totul, l-a adus pe om ca să o stăpânească. Ne arată Dumnezeu, chiar prin fapte, cât de mult prețuiește această ființă”⁵.

Sfântul Grigorie de Nyssa consideră omul superlativul creației divine, ca ultimul act al unui proces care s-a dezvoltat în timp, de la simplu la complex,

1. Sfântul Grigore de Nazianz, *Cuvântare la Sfintele Paști*, cap. VII, în *Taina m-a uns. Cuvântări*, traducere și note de pr. Dr. Gheorghe Tilea, Editura Herald, București, 2004, p. 236 ; vezi și A. Ellverson, *The Dual Nature of Man*, Uppsala, 1981, lucrare care tratează despre antropologia maximalistă a Sfântului Grigorie de Nazianz.
2. *Omiliile la Facere*, vol. I, *Omilia VIII*, cap. II, EIBMBOR, București, 2003, p. 82.
3. Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre învățătura creștină*, traducere, note, comentarii, pr. Grigore Teodorescu, Editura Herald, București, 2006, cap. V, p. 129, 131.
4. Sf. Grigore de Nazianz, *op. cit.*, VII, p. 236. De asemenea, despre om, ca amestec între materie și suflarea lui Dumnezeu, Grigore de Nazianz mai spune : „Sufletul este o suflare a lui Dumnezeu și, cu toate că este ceresc, se lasă amestecat cu pământul. El este o lumină închisă într-o peșteră, dar care nu este mai puțin lumină dumnezeiască și de nestins” (*Poema dogmatică VII, Despre suflet*). Sau despre neputința omului de a se fi păstrat în apropierea Creatorului : „Dacă ești cu adevărat suflare a lui Dumnezeu și destin dumnezeiesc, așa cum socotești, atunci aruncă toată nedreptatea, ca să te pot crede... Cum se face că tu ești așa de mult tulburat de ispitirile vrăjmașului, cu toate că ești unit cu Duhul ceresc ? Dar tu, în ciuda unui asemenea ajutor înclină totuși spre pământ, vai cât de puternic trebuie să fie păcatul tău !” (*Poema morală, XIV, Despre firea umană*).
5. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Facere*, Editura IBMBOR, București, 2003, *Omilia VIII*, cap II, p. 82.

de la inferior la superior. Omul este consecința evoluției naturii treaptă cu treaptă. Evident că din perspectivă divină creația a avut loc într-un singur moment, desăvârșită, unică și pentru totdeauna. Dar omul nu are capacitatea să privească acest lucru altfel decât în spațiu și timp, ca o devenire în etape, ca o succesiune de acte creatoare. Perspectiva umană este marcată de condiția spațio-temporală. Părintele Vasile Răducă¹ este de părere că acesta este motivul pentru care Scriptura prezintă sub formă de poveste actul creator al lui Dumnezeu.

Dar iată ce susține episcopul Nyssei: „Astfel, pe bună dreptate, firea urcă treaptă cu treaptă în feluritele însușiri ale vieții, de la cele mai de jos până la cele mai desăvârșite”². Tot în același loc, precizează: „Omul a fost creat la urmă de tot, după plante și după animale, întrucât întreg drumul spre desăvârșire al naturii înaintează în chip evolutiv”³. În sfârșit, încă un argument: „Dacă Scriptura spune că omul a fost creat după orice viețuitoare însuflețită, legiuitorul nu face nimic altceva decât să filosofeze despre suflet, socotind că ceea ce este desăvârșit vine la urmă, potrivit unei succesiuni necesare în ordinea lucrurilor”⁴.

Toată lumea creată se concentrează în jurul omului, care este format din trup și suflet viu, centrat în Dumnezeu, Cel care l-a făcut stăpânul lumii: „Însă atunci când a fost vorba de creare, a avut loc o sfătuire⁵ și, după cum deducem din cuvântul Scripturii, a avut loc ceea ce face un artist, care-și face o schiță de plan pentru ceea ce are de realizat, modul în care urmează să acționeze și în ce măsură elaboratul nou are să se asemene cu originalul, adică scopul propriu-zis al noii creații. După ce a fost adus în viață, a stabilit ce anume urma să facă și peste ce să stăpânească omul”⁶. Pentru Sfântul Grigore de Nyssa, omul a fost creat desăvârșit, dar în mod aparent paradoxal, această stare este într-o evoluție permanentă. Ținta este îndumnezeirea, unirea cu Modelul, căci omul este invitat să fie dumnezeu, spune Sfântul Vasile cel Mare. Natura umană este o natură dinamică⁷. Modul de a acționa pe această cale are drept criterii iubirea și libertatea. Dumnezeu l-a investit pe om cu libertate împăratească, făcându-l în același timp stăpânul lumii și al propriilor sale voințe⁸. Omul este mijlocitor între lume și Dumnezeu. Conținând oarecum în sine lumea, el nu are ca scop lumea, ci pe Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Grigorie de Nyssa spune următoarele: „Dacă Scriptura vrea ca omul să vină ultimul, după tot ceea ce este viu, este pentru că Legiuitorul vrea să dea o învățătură cu privire

-
1. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, Editura IBMBOR, București, 1996, p. 79.
 2. *Despre facerea omului*, cap. VIII, p. 29.
 3. *Ibidem*, p. 28.
 4. *Ibidem*, p. 29.
 5. Sfântul Ioan Gură de Aur, *op. cit.*, omilia VIII, II, p. 99-100.
 6. *Ibidem*, cap. III, p. 21-22.
 7. *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, cap. XV.
 8. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. IV, p. 22; *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, cap. V; Sf. Grigore de Nazianz, *Cuvânt despre Paști*, VII, p. 237.

la suflet, în succesiunea necesară a ordinelor ființelor văzând desăvârșirea în ultimii veniți. Într-adevăr, în ființa înzestrată cu rațiune sunt cuprinse toate celelalte”¹.

Prin calitățile sale spirituale, omul depășește lumea. Scopul – dar și voința lui naturală – este de a se orienta neconținut spre Dumnezeu și de a-i da slavă prin manifestarea iubirii, prin mărturia pe care o dă despre puterea Creatorului².

Persoana umană

Comentând textele episcopului Nyssei, Vasile Răducă³ spune că „asemănarea exprimă reproducerea unui model într-un material anume”. Acțiunea de a reproduce înseamnă însușirea tuturor calităților care fac din om o *persoană*. Această ultimă sintagmă – *persoană umană* – presupune o ființă capabilă de a relaționa cu Dumnezeu – Persoana Absolută – și este atribuită omului pentru că a fost creat *după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu*.

Doctrina despre om este în primul rând aceea a *persoanei*. Din acest motiv e necesar să insistăm asupra istoriei conceptului de *persoană umană*, deoarece acesta stă la baza antropologiei creștine, este principala realitate a vieții și, prin urmare, punctul de plecare pentru orice demers, lucrul cel mai evident în comparație cu care estimăm toate celelalte lucruri.

Istoria conceptului de *persoană*

Se impune mai întâi un scurt istoric al conceptului de *persoană*, întrucât, până să se ajungă la sensul pe care îl dă patristica greacă, drumul este lung și sinuos, iar cunoașterea lui duce la o mai bună înțelegere a profunzimii viziunii creștine asupra acestei chestiuni.

-
1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. VIII, p. 29. Tot în acest sens, Olivier Clement spune că omul, în libertatea sa, transcende universul pentru a-i comunica harul, nu pentru a-l abandona – vezi *Le Christ. Terre des vivants*, Mainne et Loire, 1976, p. 99.
 2. Sfântul Grigorie de Nyssa: „Scopul celor ce există este ca, prin natura rațională, să fie slăvit Dumnezeu în toată creația, cele care se află deasupra cerurilor și cele care se găsesc sub pământ, unindu-se în acest scop prin puterea de a contempla pe Dumnezeu. Dar puterea contemplării lui Dumnezeu nu este nimic altceva decât viața care se potrivește și se acomodează cu natura inteligibilă”, *Despre pruncii morți prematur, către Hierios*, în: *Scrieri*, Partea a II-a, EIBMBOR, București, 1998, p. 417.
 3. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa*, EIBMBOR, București, 1996, p. 118.

Prosopon - mască

La Platon, conceptul de persoană în sens ontologic este imposibil, deoarece sufletul nu este legat de un singur trup, nu formează o „echipă” unică și veșnică¹, ci, după moartea trupului, sufletul își găsește o nouă gazdă vremelnică. Ființa umană la Platon nu este unică, individuală, din cauza reîncarnării și a faptului că „fiecare concept concret este absorbit de ideea abstractă care constituie în cele din urmă fundamentul și justificarea sa ultimă”².

Nici la Aristotel³ conceptul de persoană nu este ontologic posibil, deoarece sufletul este indisolubil legat de concret, omul existând în splendoarea sa de ființă doar cât funcționează biologic. Moartea distruge definitiv individualitatea ființei umane.

Când se pune problema locului omului în lume (*cosmosul* lui Platon în *Timaios* este o lume armonioasă, „divină” și „frumoasă”, dar tot ce se sustrage rațiunii este respins și condamnat) se naște tragedia greacă, și, odată cu teatrul, apare termenul *prosopon* – cu înțelesul de *mască*. În *Poetica*⁴, Aristotel aprecia calitățile operei dramatice după abilitatea cu care autorul izbutește să-și ascundă chipul. Dacă din spatele multiplelor măști cu care jonglează poetul sau dramaturgul transpare permanent chipul natural, nefardat, al autorului, opera lui pierde o parte însemnată a calităților sale artistice⁵.

1. Vezi Platon, *Phaidros* 249 b; *Timaios* 41 d, 42b-c; *Republica* 618a.
2. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, Editura Bizantină, București, 2007, p. 21. Iată ce spune A. Th. Lossev legat de mentalitatea platoniciană: „Pe un soclu sumbru din pricina unui joc de umbre și lumini, se ridică un trup de marmură oarbă, incoloră și rece, dumnezeiesc de frumos, mândru și maiestuos: o statuie. O astfel de statuie este și lumea, zeii sunt statui; statul, eroii și legendele, ideile, totul poartă în sine această viziune plastică primitivă înăscută. [...] Nu există personalitate, nici ochi, nici individualitate spirituală. Există desigur ceva, dar nu o persoană vie cu nume particular. [...] Nu există nimeni. Există de o parte corpuri, de alta idei. Caracterul spiritual al ideii este ucis de corp și de căldura corpului este neutralizată de ideea abstractă. Înaintea noastră apar straturi, frumoase, desigur, dar reci și indiferente în fericirea lor”. (*apud* G. Florovski, „Eschatology in the Patristic Age: An Introduction”, *Studia Patristica*, II, 1957, p. 235.)
3. Aristotel, *Metafizica* XII, 3, 1070 a; *De anima* 402 a.
4. Idem, *Poetica*, 1448 a 20 sq.
5. Înțelegem astfel că teatrul este marcat de pricipiul *prefăcătoriei* și transformă această artă, în raport cu altele, în cea mai mincinoasă, cea mai înșelătoare și cea mai satanică. Nicăieri nu se simte mai pregnant prezența satanei, ca în teatru. Țapul, a cărui imagine este legată de satana, este imaginea teatrului, iar dansurile și cântecele antice din jurul țăpului alcătuiesc nucleul tragediei – *tragikoi choroï* (*ad literam*, „dansuri de țăpi”, întrucât tragedia – *tragodia* – era la origine o cântare – *ode* – la sacrificiul de țăp – *tragos* – în cinstea lui Dionysos). Acesta este motivul pentru care mai multe sinoade interzic preoților să meargă la teatru, ca și la orice altfel de petreceri. A se vedea în arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii*, Ediția a III-a, Sibiu, 2005 și comentariile – canonul 54 al Sinodului al cincilea local de la Laodiceea (din 343), canonul 15 al Sinodului al optulea local de la Cartagina (din 419), care interzice și copiilor de preoți și, în general, tuturor mirenilor, sub amenințarea afuriseniei, participarea la spectacolele de teatru. Pe de altă parte, însăși organizarea spectacolelor era interzisă în zilele

Legătura dintre chipul omului și masca folosită de actori este una foarte profundă, spune Ioannis Zizioulas¹, deoarece teatrul reprezintă spațiul unde conflictul dintre libertatea umană și necesitatea „logică” a lumii unificate și armonioase poate fi vizibil. La teatru reușește omul să devină ceea ce nu este, să se înalțe la statura impusă de unitatea armonioasă, să devină *prosopon* (persoană).

Prin intermediul măștii, omul capătă o identitate care i-a fost refuzată de armonia logică și morală a lumii în care trăiește. *Prosopon*-ul transformă pentru câteva momente omul într-o ființă unică, liberă și singulară (irepetabilă). Prin urmare, toate aceste elemente care apar odată cu folosirea măștii îl ajută pe om să fie o adevărată ființă umană, dar, se vede bine, ele nu sunt caracteristici ale omului în sensul pe care îl înțelege cultura veche greacă ; „*prosopon* desemnează pentru om un element supraadăugat entității sale și nu ființa sa adevărată, *ipostasul* său, căci *ipostas* însemna încă din acea epocă *natură, substanță*”². Indiferent de curajul de care dă dovadă în luptele pe care le poartă, de îndrăzneala de a-i înfrunta pe zei, de a încălca legea sau de a păcătui, actorul ajunge să constate, la finalul tragediei, că libertatea îi este limitată, sau, mai curând, că libertatea nu există. Prin urmare, *prosopon*-ul său nu este decât o mască, deci nu are legătură cu adevărata sa ființă, nu are conținut ontologic.

de duminică și în Săptămâna Luminată, prin canonul 61 al Sinodului de la Cartagina. Creștinismul era considerat incompatibil cu actoria. Astfel se explică acele canoane care privesc faptul că actorii care au primit Sfântul Botez nu pot fi siliți să-și exercite în continuare profesia (vezi canonul 63 al Sinodului de la Cartagina) și interdicția de a hirotoni persoanele căsătorite cu actrițe (Canonul 18 al Sfinților Apostoli). Părinții Bisericii au scris adevărate tratate pentru a-și argumenta lupta împotriva teatrului: Tertulian, *Despre spectacole*, Migne, P.L., 1, col. 703-738 – probabil cel mai elocvent și mai cunoscut text pe această temă; Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Despre spectacole*, Migne, P.L., 4, col. 811-818; Sfântul Ioan Gură de Aur duce o adevărată campanie împotriva spectacolelor, de care recunoaște că a fost, într-o etapă a vieții sale, atras. Cel mai puternic argument pe care îl aduce este că teatrul reprezintă o adevărată școală a desfrăului și libertinajului (*Despre preoție* I, 4, în volumul *Sfântul Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigore de Nazianz, Sfântul Efreem Sirul*, traducere și note de pr. Prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 1987; *Despre David și Saul, Omilia III*, 1, Migne, PG 54, col. 695; *Omilii la capitolul I al Facerii, Omilia VI*, 2, traducere și note pr. prof. Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2003, vol. I; *Predică împotriva celor care părăsesc Biserica și merg la spectacolele de circ și teatru*, 2-3, Migne, PG 56, col. 266 – 267; *Împotriva celor care frecventează teatrul*, 1, Migne, PG 56, col. 544; *Omilii la Evanghelia după Matei*, Părinți și scriitori bisericești, partea a III-a, EIBMBOR, București, 1994, *Omilia XXXVII*, 6-7, p. 461-464) – A se vedea o sinteză pe această temă la Aime Puech, *St. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps. Un réformateur de la société chrétienne au IV^e siècle*, Paris, 1891 și V. Pasquato, *Gli spettacoli in S. Giovanni Crisostomo. Paganesimo e Cristianesimo ad Antiochia e Constantinopoli nel IV secolo*, Roma, 1976.

1. Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 25-26.
2. *Ibidem*, p. 26; Paul Evdokimov afirmă că acest termen conține în sine o întreagă filosofie, demonstrând „inexistența unei ordini umane autonome, căci a exista înseamnă a participa la ființă sau la neant” – Cf. *Taina iubirii*, Editura Christiana, București, 1994, p. 75.

Persona

În spațiul roman, apare termenul *persona*, care desemnează rolul jucat în teatru sau în societate. Specialiștii nu s-au pus de acord în ce măsură *prosopon* influențează înțelesul cuvântului *persona* și dacă nu cumva termenul roman este inspirat de cel grecesc¹. Știm² însă că a stârnit interesul juriștilor romani, care îl introduc în vocabularul de specialitate pentru a desemna comportamentul etic al cetățeanului, adică omul capabil să relaționeze cu ceilalți, să se asocieze, să contribuie la organizarea vieții statului etc.

Dacă *prosopon*-ul grec îl ajută pe om să guste pentru o clipă dintr-o libertate care altfel nu-i este permisă, *persona* oferă o libertate iluzorie și un statut în societate, o *identitate* care este un element semnificativ al conceptului de persoană, particularizându-l pe om și diferențiindu-l de ceilalți, dar este garantată doar de stat sau de orice alt ansamblu organizat³. În situație de criză, de conflicte, omul este nevoit să apeleze la o instanță juridică sau politică pentru a-i reda identitatea, pentru a-și recăpăta statutul de persoană. Reiese de aici că *persona*, cu toate elementele care o constituie, nu este identică cu adevărata ființă umană. Calitatea de *persona* a omului nu are un conținut ontologic, nu poate fi identificată cu substanța omului.

Hypostasis

Pentru a se ajunge la viziunea creștină asupra *conceptului de persoană*, a fost necesară – după cum afirmă Ioannis Zizioulas – „o schimbare radicală în *Weltanschauung*, care să elibereze lumea și omul deopotrivă de absolutul ontologic al *datului* cosmologic și o viziune ontologică asupra omului, care să lege persoana de *ființa* omului, de identitatea sa permanentă și durabilă, de identitatea sa autentică și absolută”⁴. A fost necesară chiar o reinventare a termenilor.

Cei care reușesc să producă această revoluție sunt Părinții greci, prin încercarea de a clarifica în ce măsură Tatăl, Fiul și Sfântul Duh sunt un singur

1. Un studiu pe aceeași temă face M. Nedoncelle în articolul „Prosopon et persona dans l'antiquité classique” în: *Revue des sciences religieuses*, 22 / 1948, p. 277-299.
2. A se vedea în acest sens Schlosmman, *Persona und prosopon im Recht und im christl. Dogma*, 1906, p. 119.
3. Oricare ar fi înțelesul termenului „persoană” în societățile recunoscute de-a lungul istoriei ca exemplare, niciodată până la creștinism libertatea nu i-a aparținut ontologic omului ca persoană. Întotdeauna a trebuit să se raporteze la o entitate concretă (de pildă la Stat) pentru a se defini, pentru a-și clarifica identitatea în ochii celorlalți. Omul care se consideră creația lui Dumnezeu este o ființă eminamente liberă. Libertatea lui se vede nu în faptul că face ce vrea, ci în discernământul, în capacitatea lui de a alege între bine și rău. „Statul e silit să îngreuească individul, dar ar trebui să elibereze *persoana*”, Constantin Noica, *Rugați-vă pentru fratele Alexandru*, Editura Humanitas, București, 2008, p. 102.
4. Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 29.

Dumnezeu, au o singură fire (*ousia*), dar nu sunt o singură persoană (*hypostas*). Dezbaterile care au urmat Conciliului de la Niceea (325) în legătură cu expresia din „Crez” care stabilea că Fiul este *de-o-ființă* (*homooousios*) cu Tatăl, puneau (pentru prima oară în istorie!) problema raportului existent între termenii *ousia* și *hypostasis*, adică între fire și persoană. Observăm că în filosofia greacă nu există nici o legătură între termenii persoană (*prosopon*) și substanță, natură. Se întâmplă acum o adevărată revoluție care constă în a identifica *hypostas*-ul cu persoana, dar și în a clarifica relația dintre *ousia* și *hypostas* (adică separarea esenței de ipostas), aspecte care stau la baza tuturor controverselor triadologice din secolul al IV-lea¹. Efortul s-a depus pentru găsirea unei expresii, a unui termen care să atribuie fiecărei Persoane din Sfânta Treime un conținut ontologic, nu pentru a îmbunătăți credința care înseamnă revelație, ci pentru a evita confuziile sau deformările. *Ipostasul* este alegerea. Este cert că reflecția teologică a Părinților Capadocieni a operat o schimbare radicală în întrebuintarea filosofică a termenilor². Sfinții Părinți vorbesc despre limita termenilor folosiți de teologie pentru a exprima concepte extrem de complexe, adevărate taine în Biserică. Înțelegerea Sfintei Treimi, de pildă, transcende rațiunea umană și face obiectul revelației. Iată ce spune Sfântul

1. Sabelie susține că Dumnezeu se manifestă în trei „personaje”, iar pentru a exprima acest aspect folosește termenul *prosopon* (cu sensul de „mască”). Dumnezeu creștinilor ar fi unul, dar uneori El ia o mască diferită. Astfel, în Vechiul Testament, îl întâlnim pe Tatăl, în Noul Testament pe Fiul, iar în epoca Bisericii pe Duhul Sânt (Cf. Hierotheos, Mitropolit de Nafpaktos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, Editura Bunavestire, Bacău, 2002, p. 61). La fel și Tertulian, în aceași vreme, dar în Occident, exprimă Sfânta Treime folosindu-se de cuvântul *persona*: *Una substantia, tres personae*. Problema constă, în ambele cazuri, în faptul că termenii nu au un conținut ontologic. Pentru a evita această capcană și pentru a defini cu toate nuanțele sale semantice conceptul de persoană, în discursul Părinților greci – începând chiar cu Origen – se uzitează cuvântul cel mai relevant: *hypostas*. Totuși, până și acest termen comportă o serie de riscuri din cauza modului în care vorbise Plotin (*Enneade*, V, 1) despre „ipostasurile” divinului ca fiind binele suprem, inteligența și sufletul lumii. (vezi în acest sens Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 29-31 și K. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*, 1969, p. 23 ss.)
2. „Căci nu este suficient – spune Sfântul Vasile cel Mare în *Scrisoarea 210* - să arăt diferența dintre Persoane, ci este necesar să mărturisesc faptul că fiecare Persoană există într-un adevărat Ipostas”. Chiar dacă nu mă interesează să prezint aici istoricul disputelor triadologice, mi se pare important să precizez care este distincția pe care o face Sfântul Vasile cel Mare între *ousia* și *hypostas*. El face o analogie cu o distincție realizată deja de Aristotel (*Categorii*, 2 b): raportul dintre *ousia* și *hypostas* este gândit ca raportul între general și particular, *koinon* și *idion*: „Deosebirea dintre *ousia* și *hypostas* este asemănătoare cu deosebirea dintre general și particular; așa, de exemplu, ca deosebirea dintre regnul animal și om. Acolo unde, cu referire la Dumnezeu, mărturisim o fire (sau substanță) fără a căuta prin aceasta o descriere alternativă a existenței, noi mărturisim și un *hypostas* particular, pentru ca credința noastră despre Tatăl și Fiul și Sfântul Duh să fie clară și fără nici un fel de confuzie. Dacă nu am face nici un fel de deosebire între cele ale Tatălui, cele ale Fiului și cele ale Duhului celui sfințitor, care se deosebesc unele de altele, ci am susține că toate sunt la fel, atunci nu ne-am mai putea mărturisi clar și răspicat credința” (*Scrisoarea 236*). Aceași idee apare și în alte scrisori ale Episcopului din Cezareea, în 52, 125 și 214.

Grigorie de Nazianz : „A înțelege cu mintea pe Dumnezeu este lucru greu ; a spune însă ce este El, este cu neputință, cum cu înțelepciune a spus-o unul din teologii elinilor”¹. De aceea, scriitorii bisericești folosesc adesea expresii apofatice, arătând astfel că teologia ortodoxă reală este plină de trăire și asceză.

Persoana la Sfinții Părinți Capadocieni

Teologia persoanei a apărut pentru întâia dată în istorie prin intermediul viziunii patristice asupra Ființei lui Dumnezeu, în secolul al IV-lea (la Sinodul de la Niceea, în 325, și în textele Părinților Capadocieni). Vladimir Lossky este de părere² că nu există o doctrină elaborată despre persoana umană în teologia patristică și că tot ce s-a pus pe seama Sfinților Părinți în această privință, ar fi, de fapt, concepții care lor poate le-au rămas străine.

Ca și alți autori ruși contemporani³ de după el, Vladimir Lossky nu trece dincolo de afirmarea analogiei între Persoanele divine și persoana umană. Antropologia lui pare că se bazează pe afirmația că există o incomensurabilitate între omul creat și Dumnezeu necreat. Tendința firească, pornind de aici, este să accentueze diferența dintre ele (dintre Persoana divină și persoana umană). Astfel, când vrea să aplice omului noțiunea de *persoană*, Lossky afirmă o diferență atât de mare între Persoanele Treimice și persoana umană încât e nevoit să redefiniească conceptul de *persoană*. De aceea, nu are obiecții să aplice persoanei categorii numerice⁴.

Este foarte posibil ca Lossky – la fel ca Iustin Martirul, Clement din Alexandria sau Origen, care nu au reușit să evite capcana monismului ontologic al gândirii grecești – să fi văzut în credința creștină o cunoaștere destinată rațiunii umane. Dar chiar din primele secole ale creștinismului, Sfinții Irineu, Atanasie cel Mare și apoi Capadocienii au subliniat faptul că Dumnezeu nu poate fi cunoscut decât prin comuniune, prin libertate și prin dragoste personală. Toate aceste principii stau la baza relației Persoanelor Sfintei Treimi, dar și la baza relației omului cu Dumnezeu.

Când face aceste afirmații, Vladimir Lossky pierde din vedere dimensiunea teologică a persoanei umane și faptul că omul este obiect al revelației (iar

1. Sfântul Grigore de Nazianz, *Cuvântarea a II-a despre Dumnezeu*, cap. IV, în *Taina m-a uns*, Editura Herald, București, p. 42. Elinul despre care vorbește este Platon (în *Tîmaios*).
2. În *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 11. Pe de altă parte, Ioannis Zizioulas, în *Ființa eclesială*, Editura Bizantină, București, 2007, arată că între conceptul de persoană umană și teologia patristică există o legătură profundă și indestructibilă, și că persoana umană – atât ca noțiune, cât și ca realitate trăită, este o mlădiță curată a teologiei patristice ; în afara acesteia, conținutul său profund nu poate fi nici înțeles, nici justificat (p. 21). Prin urmare, chiar dacă nu asta își propune, Zizioulas îl contrazice pe Vladimir Lossky.
3. H. Hodanov, *Îl vom vedea așa cum este. Arhimandritul Sofronie Saharov în lumina tradiției Sfinților Părinți*, 1996 ; A. Osipov, *Viața spirituală a creștinului*, 1997.
4. Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 116.

această revelație are loc la nivelul inimii, acolo unde se produc toate schimbările, fie ele negative sau pozitive).

Neînțelegerea lui Lossky rezultă din așteptarea lui ca tot ce afirmă Părinții Bisericii cu privire la persoană, în efortul lor de a exprima prin acest termen experiența dumnezeieștii Revelații referitoare la Dumnezeu Treimic, să poată fi pe deplin aplicat la om. Nu este posibil ca studierea Celor Trei Persoane să fie transferată la studiul antropologic. Relația dintre Persoanele divine nu se aseamănă cu modul în care relaționează oamenii. Ce au spus Capadocienii despre Persoanele Sfintei Treimi este aplicabil ființei umane *în măsura* în care se are în vedere că aceasta din urmă este creată *după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu*, și că între Ființa lui Dumnezeu și cea a omului există abisul stării de creatură. Nici o confuzie între natura divină și lume (din care face parte și omul) nu este posibilă. Iubirea reciprocă este ceea ce definește relația Persoanelor din Sfânta Treime, și pe cea dintre Dumnezeu și om. Omul devine persoană când se pune în relație cu Dumnezeu. Actul de creație al omului este însoțit de o generozitate de neegalat: „Când purcede la crearea naturii noastre – spune Sfântul Grigorie de Nyssa – Dumnezeu nu arată pe jumătate bunătatea Sa, oferind, pe de o parte (ceva) din bunătățile Sale, ca să se arate, pe de altă parte, gelos pentru împărțirea omului de aceste bunătăți. Desăvârșirea bunătății dumnezeiești constă tocmai în a face ca omul să treacă de la neființă la ființă și a nu fi lipsit de nici o bunătate”¹. Persoana creată *după chipul și după asemănarea* lui Dumnezeu se revelează ca acel fundament în care realitățile umană și divină pot subzista fără a se contrapune, pot dialoga fără a se combate, pot crea în mod sinergic fără a se distruge reciproc. Căci iubirea stă la baza acestei comuniuni autentice a omului cu Dumnezeu, Cel care se raportează la creatura Sa ca la o *persoană*.

Ceea ce au spus Părinții Capadocieni despre om făcând mereu precizări și nuanțări nu se referă la ipostasul biologic, ci la mai mult, la omul care este inspirat de harul lui Dumnezeu, la ființa teologică pe care, mai târziu, alți Sfinți Părinți – ca Ioan Damaschin sau Grigore Palama – au identificat-o concret cu persoana umană². Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază foarte bine această distincție: „Căci om nu e doar cel ce are mâini și picioare, nici cel ce este rațional, ci cel care practică credința și virtutea plină de cucernicie”³.

Omul este înțeles de către Părinți doar ca o ființă teologică și alege astfel cu mare precauție termenii în care se exprimă. Într-adevăr, de pildă, se preferă

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. XVI, p. 46-51.

2. O persoană este „cea care prin rațiunea propriilor sale fapte și calități, înfățișează o personalitate distinctă și aparte față de aceeași natură cu ea” (Sfântul Ioan Damaschin *apud* Hierotheos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, Editura Bunavestire, Bacău, 2002, p. 70). Comentând un text al Sfântului Grigore Palama, părintele Stăniloae spune următoarele: „Persoana umană nu-i decât ființa umană ipostaziată, adică singurul mod în care există real ființa umană. Dar aceasta n-o încheie în sine. Ea se răspândește prin lucrări, însă nu se dizolvă sau nu se epuizează în nici o lucrare. [...] Dar tocmai că e personal se poate totodată răspândi prin lucrări, rămânând ființă neepuizată în această răspândire”. (Pr. Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, vol. VII, Editura Humanitas, București, 1999, p. 223).

3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheza a II-a*, PG 49, col. 232 *apud* Hierotheos, *op. cit.*, p. 69.

antropos (om) și mai puțin *persoană* (folosit în primul rând când fac referire la Persoanele Sfintei Treimi), care este atribuit mai cu seamă celui ce se împărtășește de energiile divine, care, prin alegerile făcute, se află pe calea îndumnezeirii.

Individul – dimensiunea biologică a persoanei

Apariția (nașterea) omului ca ipostas biologic, este legată de instinctul natural, de un „dat” pe care el nu-l poate controla ori stăpâni¹.

În lumina teologiei patristice, de unul singur, trupul acționează ca o mască ce împiedică *ipostasul* să se afirme ca libertate și iubire. Deși omul tinde, natural, spre Dumnezeu, trupul îl duce, în cele din urmă, la individ – ultima diviziune a ființei umane. Rezultatul firesc al ipostasului biologic este moartea. Astfel privind, destinul omului aflat la limita biologicului este tragic, deoarece duce la dispariția și la disoluția trupului și a individului. Nici o deosebire față de regnul animal, în cadrul căruia supraviețuirea speciei se face prin procreare. Și Socrate vedea în nașterea de copii șansa nemuririi. În aceste condiții, se refuză o discuție despre o ontologie situată dincolo de această lume.

În dimensiunea sa biologică, omul are o identitate tragică pentru că este privată de conceptul de *persoană*². Îndepărtându-se de izvorul vieții – Dumnezeu – omul s-a transformat într-o făptură „atât de slăbită, că ea se poate numi mai degrabă existență părută, amăgire, fără ca aceasta să însemne o totală neexistență. Dar ce existență este aceea – se întreabă Părintele Stăniloae – în care omul nu mai știe decât de ceea ce se schimbă continuu din sine și nu și de ceea ce rămâne mereu și veșnic, dându-i sentimentul unei consistențe, sentimentul dimensiunii unui adânc al său împlântat în Cel ce este până în abisul fără fund?”³

Eșecul lui în încercarea de a supraviețui nu este cauzat de o greșeală morală, ci efectiv de modul său de constituire, adică de actul de perpetuare a speciei⁴.

1. Adolescentul lui Dostoievski își puna problema, la vârsta la care începea să aibă conștiința libertății sale, de ce nu a fost întrebat și el dacă vrea sau nu să se nască. El pune astfel problema necesității ontologice inerente ipostasului biologic.
2. Gânditorii contemporani fac și ei distincție categorică între individ și persoană. De pildă, Nikolai Berdiaev spune: „Individ e o categorie naturală și sociologică. Individul se naște în procesul nașterii și ține de lumea naturală. Persoana e categorie spirituală și etică [...]. E creată spiritual și actualizează ideea divină de om. Persoana nu e naturală; e libertate și spirit [...], individul e parte a rasei și societății [...] în timp ce persoana nu trebuie gândită ca parte a nici unui fel de întreg” (*The Beginning and the End*, p. 135 - 136).
3. Nota 56 la Sfântul Grigore de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, în *Scrieri*, partea I, traducere și note pr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, București, 1982, p. 78.
4. Sfântul Grigorie de Nyssa spune că nașterea decurge din căderea în păcat, iar aceasta stă la baza problemei existenței umane (*Despre facerea omului*). Însă această afirmație trebuie pusă în legătură cu Matei 22, 30, de unde reiese că „adevărata ființă” a omului rezidă în starea sa eshatologică. Învingerea morții și supraviețuirea persoanei sunt posibile numai prin „nașterea din nou”, prin schimbarea modului constitutiv al omului, prin transcenderea (depășirea) dimensiunii sale biologice.

Trupul care îl conduce spre comunicarea cu ceilalți și îl individualizează în raport cu ceilalți este instrumentul tragic care îi creează iluzia particularului și îl duce, în final, la moarte. Tragismul omului rămas la nivel de individ nu constă în aceea că vede în trup sau în eros piedica spre a deveni persoană, ci mai degrabă că încearcă să devină persoană prin intermediul lor, și nu biruie. De asemenea, tragismul vine din refuzul omului de a-și recunoaște adevărata natură și că este creat de Dumnezeu, de a-și evalua corect adevărata forță interioară și, mai ales, din refuzul de a-și asuma libertatea. „Prin lipsă de voință ne-am stricat firea”¹, spune episcopul Nyssei, ceea ce nu înseamnă o distrugere definitivă a ființei, ci mai degrabă o corupere.

Putem pune acum întrebarea: cine garantează identitatea absolută și unică a persoanei? Părinții Bisericii susțin că mântuirea este posibilă chiar și în aceste condiții². Orice ființă creată de Dumnezeu, omenească sau angelică, are în sine – spune Sfântul Vasile cel Mare³ – o înclinație naturală de a-l căuta pe Dumnezeu. Declanșarea și realizarea acestei necesități inerente nu se săvârșește spontan, ci în funcție de disponibilitatea duhului creat de a se dezvolta în funcție de voia lui Dumnezeu, devenind asemenea Lui. Soluția nu constă – așa cum s-ar putea crede la prima vedere – în suspendarea trupului și a erosului. Acestea sunt mijloace de expresie ale omului, doar că ele trebuie transfigurate pentru a se adapta noului mod de existență⁴ al *ipostasului* de după „nașterea din nou”.

Trebuie precizat că, după Sfinții Părinți, natura coruptă a omului nu este adevărata lui natură. Ontologic vorbind, toți oamenii, inclusiv Adam, sunt fiii Celui de-al Doilea Adam – Iisus Hristos. Existența biologică moștenită de la Adam cel căzut este transfigurată de Fiul lui Dumnezeu, care a oferit șansa nemuririi. Hristos a „șters zapisul ce era asupra noastră [...] și l-a luat din mijloc, pironindu-l pe cruce” (Coloseni 2, 14). Ceea ce în istorie a venit pe urmă a fost, în realitate, la început. Omul a fost creat *după chipul* lui Dumnezeu și are ca scop această realitate. Devine astfel limpede faptul că esența omului nu se află în materia din care a fost creat, ci în Arhetipul pe baza căruia a fost zămislit și către care tinde. Știința studiază corpul, omul în general, dar recunoaște că există în această ființă taine de nepătruns cu ajutorul științei obiective. De aici putem trage concluzia că adevărul ontologic al omului nu se

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, p. 78.

2. Ceea ce noi considerăm logic, rațional, omenesc, imposibil, în creștinism este posibil. Evangheliile și tradiția Bisericii sunt pline de paradoxuri. Nu doar în aceasta constă fascinația creștinismului.

3. *Despre Duhul Sfânt*, cap. I, 2.

4. Ioannis Zizioulas subliniază în această privință că unele „soteriologii, neinspirate de autentică teologie patristică, creează dilema: sau ipostas fără *ekstasis* (un fel de pietism individualist), sau *ekstasis* fără ipostas (formă de fugă într-un misticism departe de trup, după exemplul misterelelor grecești). Esențialul problemei soteriologice constă în salvagardarea dimensiunii personale, deopotrivă extatică și ipostatică, debarastă de *pasiunile* necesității ontologice, de individualism și moarte” (Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, nota 37, pag. 48).

află în însușirile lui naturale, în suflet sau în minte, ci în Modelul după care a fost creat. Repetăm, întreaga literatură patristică se sprijină pe ideea că omul este o ființă teologică ; „ontologia lui este iconică”¹.

„Nașterea din nou”

Sfântul Grigorie de Nyssa propune, pentru ca omul să se apropie de Dumnezeu, o cale care trebuie parcursă în etape succesive. În final, se ajunge la un nou *ipostas* printr-o „naștere din nou” : asceza și botezul.

„Nașterea din nou” înseamnă intrarea în Biserică prin intermediul Tainelor, prima taină fiind *botezul*. Așa cum nașterea fizică determină apariția individului (a *ipostasului* biologic), botezul este un act constitutiv al persoanei și duce la un nou mod de existență² și la *renaștere* (1Petru 3, 23) și, în consecință, la un nou *ipostas*, spiritual, nu biologic.

Sfântul Vasile cel Mare aduce câteva argumente pentru însemnătatea botezului. Prin botez, omul se naște spiritual, căci „așa cum trupul nu poate trăi fără să respire, nici sufletul nu poate ființa fără să cunoască pe Creatorul său ; căci necunoașterea lui Dumnezeu este moartea sufletului”³. Botezul îl unește pe om cu Dumnezeu ; botezul este porțița deschisă spre înviere și primul pas spre viața veșnică ; reprezintă integrarea în Biserică, unde sufletul omului este dezbrăcat de poftele trupului : „Dacă nu se va naște cineva din apă și din

-
1. Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 69.
 2. Experiile „mod de existență” și „rațiune de a exista” sunt introduse în teologie de către Sfântul Vasile cel Mare pentru a combate teoriile lui Eunomiu. Astfel, modul de existență reprezintă trăsăturile ipostatice, ceea ce indică modul prin care există Cele Trei Persoane ale Sfintei Treimi, faptul că Tatăl este izvorul existenței Fiului, prin naștere, iar al Sfântului Duh prin purcedere. Pe filieră logică, este imposibil să cunoaștem modul de existență al Persoanelor. Părinții Capadocieni vorbesc despre revelație, care e dincolo de hotarele rațiunii umane. Din acest motiv – susține Hierotheos, în *op. cit.*, p. 144 – teologia ca experiență este altceva decât filosofia, domeniu în care s-au situat, de pildă, Sabelie sau Eunomiu. Altcumva crede Martin Heidegger, care spune : „O filosofie creștină este un fier de lemn și un act paranoic. Desigur că există un proces intelectual de cercetare și înțelegere a lumii, experiat într-o manieră creștină, adică de către credință. Dar acesta este domeniul teologiei. Doar atunci când unii nu mai cred în adevărata măreție a lucrării teologiei, pot ajunge (astfel de oameni) la ideea dezastruoasă că ei pot (prin presupusa ei înnoire cu ajutorul filosofiei) să construiască o teologie sau măcar un înlocuitor al ei, care să fie în concordanță cu nevoile și gusturile vremii” (*Introducere în metafizică*, p. 37). Cunoașterea lui Dumnezeu obligă la experiență și trăire. Aceasta este calea pentru a *da naștere persoanei umane*.
 3. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XIII-a, Îndemnătoare la Botez*, I, în *Omiliile și cuvântări*, EIBMBOR, București, 2004, p. 234. Inversând oarecum mersul firesc al naturii, Sfântul Vasile cel Mare, pune moartea înaintea adevăratei vieți : „Că pentru noi, morții în trup îi urmează nașterea în Duh, după cum spune Domnul : *Eu voi ucide și Eu voi face viu* (Deuteronomul 32, 39). Să murim dar, ca să trăim. Să omorâm cugetul trupului, care nu poate să se supună legii lui Dumnezeu (Romani 8, 7) ca să se nască în noi puternic cugetul Duhului, prin care iau naștere viața și pacea” (Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XIII-a, Îndemnătoare la Botez*, I, p. 233).

Duh nu va intra în Împărăția lui Dumnezeu” (Ioan 3, 5). Iată care sunt beneficiile: „Nu dorești să vezi cum se naște din nou fără de mamă omul, cum omul cel învechit și stricat de poftetele înșelăciunii (Efeseni 4, 22) ajunge iarăși plin de viață, întinerește și se reîntoarce la adevărata floare a tinereții? Botezul este răscumpărare pentru cei robiți, iertare greșelilor, moarte păcatului, renaștere sufletului, haină luminoasă, pecete neatacată, căruță către cer, pricinuitoare a Împărăției cerurilor, harul înfierii”¹.

În Biserica primară, botezul era precedat și urmat de asceză.

Făptura creată este supusă mereu schimbării, ca o consecință a legilor naturale care o domină: „Căci cine nu știe că tot ce este supus schimbării nu rămâne prin sine același, ci trece de la ceva la altceva mai bun, sau se întâmplă pururea cu el o schimbare spre mai rău?”² Firea omenească are tendința – spune Sfântul Grigorie de Nyssa – să dea ascultare simțurilor trupești și patimilor și să fie surdă la rațiune³. Totodată are capacitatea de a transfigura „datul” existenței sale: „Trebuie deci să se nască totdeauna ceea ce se schimbă. Căci nu ar putea vedea cineva în firea schimbătoare ceva ce rămâne mereu același. [...] O astfel de naștere se face din liberă hotărâre”⁴. *Hainele de piele* –

1. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XIII-a, Îndemnătoare la Botez*, I, p. 242.

2. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, p. 38. După Grigorie de Nyssa, trei sunt motivele pentru care lumea creată este într-o mișcare și transformare continuă: 1) Constituția fizică a lumii ca realitate creată: „Neschimbător este numai ceea ce nu a fost adus la viață prin creație, iar toate câte au fost create din nimic de către o Ființă necreată trăiesc în continuă schimbare, căci, odată cu crearea lor, a început și schimbarea” (*Despre învățătura creștină*, cap. VIII, p. 146); 2) Necesitatea existenței unei armonii uniersale. Lumea este rodul comuniunii și iubirii Sfintei Treimi. Prin afinitatea creaturilor unele pentru altele „[...] Toate lucrurile ce apar în lume stau în dependență reciprocă și echilibru. Și chiar dacă par a fi într-o luptă din pricina proprietăților specifice opuse, totuși în sinele lor ele se află în armonie. [...] În înțelepciunea Sa, Dumnezeu a dăruit neschimbabilitate celor în continuă mișcare și transformare celor imobile” (*Despre facerea omului* cap. I, p. 19. De asemenea, vezi *Despre învățătura creștină*, cap. VI; 3). 3. Al treilea motiv este de ordin teologic. Dumnezeu vrea să-l ferească pe om de idolatrie. Statornicia și imutabilitatea sunt atribute divine, spune episcopul Nyssei: „În spirit de înțeleaptă prevedere El a găsit bine să introducă o astfel de orînduială încât din invariabilitatea și neschimbabilitatea care ies în evidență uneori la câte o făptură și care sunt însușiri ale firii dumnezeiești să nu se poată deduce că creatura ar putea fi luată drept Dumnezeu” (*Despre facerea omului* cap. I, p. 19). Iar în *Despre viața lui Moise* (p. 42-43) zice următoarele: „Acest lucru mi se pare că l-a învățat marele Moise să-l cunoască, în acea arătare dumnezeiască, anume că nimic din câte cad sub simțuri și din câte se cunosc prin înțelegere nu subzistă cu adevărat afară de Ființa mai presus de toate, care e cauza tuturor și de care atârnă toate. Căci deși înțelegerea vede și altceva din cele ce sunt, în nici una dintre cele ce sunt rațiunea nu vede ceva ce nu are nevoie de altceva, sau ceea ce ar putea fi fără participarea la Cel ce este. Dar ceea ce e pururea la fel, ceea ce nu crește și nu scade, ceea ce rămâne la fel de nemîșcat spre orice prefacere, fie spre mai bine, fie spre mai rău, ceea ce este străin de rău, iar ceva mai bun decât el (spre care să se miște) nu are, ceea ce nu are nevoie de nimic altceva, dar e singurul dorit (de toate) și la care participă toate și ceea ce nu scade prin participarea celor ce participă, aceasta este ceea ce este cu adevărat și înțelegerea acestuia este cunoașterea adevărului”.

3. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, p. 38-39.

4. *Ibidem* p. 39.

care sunt o supraadăugire¹ adusă la adevărata natură a omului, după căderea adamică – văzute ca existență biologică și participare la viața animală, pot fi acum înlocuite prin asceză cu *tunica Marelui Preot*², după cum spune Sfântul Grigorie în *Viața lui Moise*. Trupul însuși capătă prin purificare o stare mai elevată, se regăsește sub o formă mai potrivită adevăratei sale naturi.

Urmărind începerea unei vieți în virtute, *ipostasul* biologic – până acum supus legilor materiei, care îl ține într-o *schimbare monotonă* (Părintele Stăniloae), într-o schimbare³ iluzorie, care nu e totuna cu evoluția, ci duce la degradare inevitabilă din cauza patimilor – intră în zona neschimbării, a nestricăciunii, fiindcă are pecetea Duhului Sfânt. Aceasta este semnificația expresiei evanghelice *a se naște „de sus”* (Ioan 3, 37). „Neschimbarea vieții născute din duh nu înseamnă nemișcare, ci înaintare în binele la care ne-am născut, înaintare în virtute, sau în tăria spirituală. Și duhul are o dimensiune mereu nouă, nesfârșită, fiind în legătură cu Duhul dumnezeiesc”⁴.

Păcatul – înțeles ca greșire a țintei – îl scoate pe om din interiorul Bisericii, în afara Trupului lui Hristos. Omul pierde Duhul primit la Botez. Pentru recuperare, Sfinții Părinți vorbesc despre asceza concretizată în pocăință și lacrimi. Acesta ar fi al doilea botez, renașterea din apă și din Duh, despre care vorbește Iisus ucenicilor Lui.

Persoana trebuie prezentată în termeni de dinamică, dar fără ca mișcarea să fie vizibilă, ci în interior, unde este încrustat *chipul* lui Dumnezeu. Iată cum Sfântul Grigorie de Nyssa proclamă o posibilitate care vizează un scop pur existențial: persoana, nu ca *prosopon*, personaj tragic sau *persona*, ci ca adevărată *persoană teologică*, nu este o căutare mitică sau nostalgică. Este o *realitate istorică*.

La Părinții Capadocieni, punctul de plecare al hristologiei este persoana. Omul devine un „om perfect” numai în calitate de *persoană* care se raportează la Hristos – El reprezentând perfecțiunea. Iisus a adus în istorie realitatea însăși a persoanei, fundamentul persoanei, pentru orice om⁵. Iisus a dovedit că

1. De la Adam moștenește omul natura biologică. *Hainele de piele* sunt date de Dumnezeu pentru a-l ocroti de consecințele căderii; avem, în cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa, „cea de-a doua creație a lui Dumnezeu”, care ajută omul să supraviețuiască consecințelor distructive ale neascultării. Prin „îmbrăcăminte de piei de animale”, omul nu primește doar neajunsurile vieții de pe pământ, ci – spune Sfântul Grigorie de Nazianz – chiar și în această pedeapsă, se poate distinge dragostea lui Dumnezeu pentru creatura lui. El „dobândește moartea și curmarea păcatului, ca să nu fie fără moarte răutatea și, în felul acesta, pedeapsa devine iubire de oameni”. (*Cuvântare la Sfintele Paști*, VIII, p. 237-238). Omul trebuie să fie salvat de *moartea* definitivă (*ho thanatos*) prin moartea biologică (*nekrotes*). Vezi astfel și Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, cap. 8.
2. Adevărata natură umană, cea veșnică, vine de la al doilea Adam. Iisus a luat asupra Sa natura omului și i-a redat-o nestricăcioasă și pregătită pentru veșnicie. Imitarea vieții Lui și Euharistia reprezintă protecția în fața morții, *tunica Marelui Preot*.
3. „Căci, în definitiv, ce înseamnă dracul? Înseamnă posibilitatea nesfârșită, dar posibilitatea *goală*” (s.n.) (Constantin Noica, *op. cit.*, p. 37).
4. Pr. Dumitru Stăniloae, nota 10 la Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, p. 39.
5. Cf. Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 50.

natura umană poate fi asumată, „ipostaziată”, independent de necesitatea ontologică impusă de *ipostasul* său biologic : „Și când S-a arătat nouă din sânul Tatălui S-a schimbat potrivit nouă, iar după ce a vindecat slăbiciunile noastre iarăși a întors mâna adusă la noi și colorată ca noi în sânul propriu (iar sânul dreptei este Tatăl). Atunci nu nepătimirea firii s-a schimbat în patimă, ci ceea ce era schimbăcios și pătimitor s-a prechimbă, prin părtașia cu ceea ce e neschimbăcios, în nepătimire”¹. În același text din *Despre viața lui Moise*, Sfântul Grigorie folosește o expresie mai profundă referitoare la întruparea lui Iisus : „Firea dumnezeiască fiind înțeleaptă, ca neschimbată, se schimbă după înfățișarea și *chipul nostru* (s.n.)”, iar Părintele Stăniloae precizează că ideea *chipului* nu vizează trupul nostru ca atare, căci „Hristos nu a luat firea noastră cu păcatul ei, ci numai chipul fără de păcat al firii noastre”².

Deci omul poate să-și depășească existența individuală prin raportarea la Dumnezeu, urmând modelul după care *Iisus-omul* s-a raportat la Tatăl. Aceasta este esența *botezului*³.

Pe ce anume se întemeiază acest nou *ipostas* ?

Dimensiunea ascetică a persoanei

„Statutul” de *persoană umană* este unul superior fiindcă necesită prezența Sfântului Duh în om. La fel ca *asemănarea*, *persoana* există în mod potențial în ființa umană. Întreaga viață a unui creștin este orientată spre a împlini așa-numitul principiu ipostatic de a deveni persoană în practică. Dumnezeu l-a invitat pe om să fie dumnezeu („Faceți-vă și voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru cel din ceruri desăvârșit este”; Matei 5, 48), să fie așadar persoană *asemenea* „Chipului Celui nevăzut”. Având chipul Creatorului în ființa sa, omul poate realiza acest ideal spiritual : „Om ești tu, dar singura dintre fapte care poate fi îndumnezeită” spune Sfântul Vasile cel Mare⁴.

Dumnezeu discută cu omul de la Persoană la persoană. Prin urmare, ca să se învrednicească de participarea la acest dialog, e nevoie să-și activeze *dimensiunea*

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, p. 44-45.

2. *Ibidem*, nota 15, p. 45.

3. Taina Botezului a fost concepută după modul în care a fost realizat, în relatările evanghelice, botezul în Iordan al lui Iisus. Ceea ce spune Tatăl către Fiul în prezența Duhului – „Acesta este Fiul Meu Cel iubit întru Care am binevoit” – se rostește și celui care se botează, ceea ce-l determină pe Apostolul Pavel să rezume sensul botezului în fraza „duhul înfierii, prin care strigăm : Avva ! Părinte !” (Romani 8, 15) – Cf. Ioannis Zizioulas, *op. cit.*, p. 51.

4. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a III-a la cuvintele „Ia aminte la tine însuți”*; fratele Sfântului Vasile, comentând cuvintele apostolului „Căci credința este reazimul celor ce nădăjduiesc” (Evrei 11, 1), spune că „cel care ajunge la înalta înțelegere a acestor taine se face ca Dumnezeu” (*Despre viața lui Moise*, p. 46). De asemenea, expresia Sfântului Vasile cel Mare apare într-un text al prietenului său, Sfântul Grigore de Nazianz : „Nu sufăr a adora vreo creatură, ca unul ce sunt creatură, dar am primit porunca să fiu dumnezeu” (*Cuvânt funebru la Vasile, apud* Panayotis Nellas, *op. cit.*, p. 243).

ascetică pentru a învia „omul cel lăuntric” (Efeseni 3, 16) sau „făptura nouă” (Galateni 6, 15), care înseamnă „locuirea Sfântului Duh în sufletul curat și neprihănit și eliberat de toată răutatea, viclenia și rușinea”¹.

După căderea adamică, deși omul nu se mai află într-o situație de autenticitate, facultățile *chipului* rămân prezente în el. Ca să poată ajunge la *asemănare*, omul trebuie să-și curețe, să-și purifice chipul de tot ce e grosier, carnal, material, pentru a lăsa cale liberă Creatorului să Se oglindească în el. „Că lauda și nădejdea ta stau în a-ți omori toate ale tale și în a căuta viața viitoare în Hristos”, spune Sfântul Vasile cel Mare². Pentru a-și urma destinul firesc, are la dispoziție câteva mijloace de realizare a acestui scop: credința, paza poruncilor, asceza, Tainele, întreaga viață bisericească și duhovnicească. Aceasta este calea spre îndumnezeire, înțeleasă de Sfinții Părinți ca hristificare: „Și Pavel căuta îndreptățirea în Hristos [...]: o căuta în cunoașterea lui Hristos, în puterea învierii Lui, în participarea la patimile Lui, în asemănarea cu moartea Lui, ca să ajungă la învierea din morți (Filipeni 3, 9-11)”³.

Teologia patristică vorbește despre o veritabilă taină a persoanei pornind de la cuvintele Apostolului Pavel: persoana este „omul cel tainic al inimii, întru nestricăcioasa podoabă a duhului blând și liniștit, ceea ce e de mare preț înaintea lui Dumnezeu” (1 Petru 3, 4); și de la cele ale evanghelistului Luca (1, 20), pentru care venirea Împărăției lui Dumnezeu nu e precedată de semne exterioare, perceptibile, ci este un proces interior, al inimii. Aici, la nivelul inimii se produce transformarea de la mască la persoană⁴. Evanghelia definește omul prin conținutul inimii lui, prin obiectul dorințelor lui. La acest nivel insondabil se află sinele omenesc: „Unde este comoara voastră, acolo va fi și inima voastră” (Matei 6, 21). Omul valorează ceea ce valorizează dorințele inimii lui. „Cine poate cunoaște inima?” întreabă Ieremia și tot el răspunde: „Numai Dumnezeu pătrunde inima și încearcă rărunchii” (Ieremia 17, 9-10), ceea ce înseamnă că pătrunde în sfera obscură a subconștientului și a inconștientului.

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre nevoință*, în *Scrieri*, partea I, EIBMBOR, București, 1982, p. 468. Ca și textul citat, episcopul Nyssei dedică lucrarea *Despre viața lui Moise* drumului spre desăvârșire, parcursului pe care îl face omul de la stadiul de ființă biologică la cel de persoană umană aptă să poarte un dialog cu Dumnezeu. Cel puțin în această text, Sfântul Grigorie de Nyssa nu folosește expresia *persoană umană*, ci vorbește despre cum poți ajunge să fii astfel, prin renunțarea la sine și orientarea spre Dumnezeu, despre ridicarea la nivelul Celui Preaînalt, despre *epectază*. Numai cel care se face templu al Duhului Sfânt poate fi numit *persoană umană*.
2. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii și cuvântări*, EIBMBOR, București, *Omilia XX Despre smerenie*, III, p. 324.
3. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia XX, Despre smerenie*, III, p. 324.
4. Sf. Grigorie Palama este foarte expresiv când face diferența între *mască* și *persoană*: atunci când mintea este împrăștiată prin simțuri în lume și se face roabă a tot ceea ce o înconjoară, îl face pe om o simplă mască. Atunci când mintea se întoarce în inimă din rătăcire, ea își vede „urâta mască rezultată din împrăștierea spre cele de jos” și începe cea mai profundă căință. Cu cât este mai profundă căința, cu atât mai mult harul lui Dumnezeu își întipărește asemănarea pe conturul chipului, lucru durabil și neînstrăinat. (Cf. Hierotheos, *Persoana în tradiția ortodoxă*, 2002, p. 146).

Sfântul Grigorie de Nyssa descrie această profunzime: „În om, incognoscibilitatea sinelui propriu constituie amprenta indicibilului”¹.

Totul ține de taină întrucât, pe de o parte, schimbarea nu se face la vedere, ci în inimă², iar pe de altă parte, pentru că omul se împărtășește din Tainele Bisericii³, care contribuie, alături de practicarea virtuților, nu doar la înaintarea în cunoașterea de Dumnezeu, ci și la trăirea experiențelor întâlnirilor reale cu Dumnezeu.

În adâncul inimii⁴ se produce schimbarea prin faptul că omul se autoevaluează⁵, intră în starea de smerenie⁶, începe căința și primește sprijin din partea harului divin. Pătrunderea plină de curaj în propriile adâncuri întunecoase solicită omului puterea de auto-judecată. Imaginea pe care o oferă interiorul este cea a voinței pervertite, a păcatului și a morții anticipate. Părinții vorbesc despre spaima ce-l cuprinde pe om după ce și-a prospectat interiorul sufletului. Omul este invitat să se odihnească în Domnul, și acum poate să facă primul pas. Amorul propriu și dorințele tiranice ridică un zid între om și Dumnezeu. Ascultarea (concept extrem de interesant și de profund), care înseamnă primul pas pentru intrarea în starea de smerenie, dărâmă acest zid. Iar pentru păstrarea Duhului obținut prin botez și recuperat prin asceză se realizează prin paza minții, prin atenție spirituală – *trezvia*: „Eu dorm, dar inima mea veghează”, spune Apostolul.

1. Apud Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, Editura Humanitas, București, 2007, p. 147-148.
2. Iată cum *Micul prinț*, de Antoine de Saint-Exupéry, este o adevărată carte de teologie, căci vulpea îmblânzită îi împărtășește micului prinț un secret: „Nu poți vedea bine decât cu inima. Esențialul e invizibil pentru ochi” (Editura RAO, București, 2005, p. 95).
3. Observăm încă o dată că persoana are dimensiuni telogice și omul este interpretat numai din această perspectivă. „Prin Sfintele Taine ale Bisericii dobândim nu numai puterea lui Hristos, care ne înărește împotriva păcatelor și pentru creșterea virtuții, ci și o cunoaștere mai înaltă a lui Dumnezeu, prin credință, bazată pe experiența vieții lui Hristos primită în Taine. Sfântul Simeon Noul Teolog zice: „Căci dacă ni s-ar da cunoașterea adevăratei înțelepciuni și știința lui Dumnezeu prin scrieri și învățături, ce trebuință ar fi de credință sau de dumnezeiescul botez și de Sfintele Taine?” – Pr. Dumitru Stăniloae, nota 11, la Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, p. 41.
4. Îndemnul lui Socrate „Cunoaște-te pe tine însuși” se referă, înainte de toate, la această inimă tainică. Apoi, omul care nu se cunoaște pe sine nu-l poate cunoaște nici pe Dumnezeu.
5. „Dacă și-a despărțit cineva puțin cugetul de trup și de robia patimilor și s-a eliberat de neînțelepciune și-și privește sufletul cu un gând neviclean și sincer, va vedea în chip curat în firea acestuia iubirea lui Dumnezeu cea către noi și scopul pentru care ne-a zidit. Căci va afla, privind în felul acesta, unită ființial și firesc cu omul, pornirea dorinței spre bine și încă spre Binele cel mai înalt; și unită cu firea, dragostea nepătimașă și fericită a celui chip înțelegător și fericit, a cărui imitație este omul”. – Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoința cea adevărată*, în *Scrieri I*, EIBMBOR, București, 1982, p. 455.
6. Smerenia înseamnă luciditate, realism teologic, starea prin care omul e conștient de adevărata măsură a sufletului său, are capacitatea de a se vedea așa cum este, de a se evalua corect în raport cu lumea și cu ceilalți; [mierit] – în limba rusă înseamnă „a măsura”: „Dar pe cei ce vin cu voia nevicleană la Duhul și au credință întru toată adevărarea, neavând nici pată pe conștiință, această putere a Duhului și curățește” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoința cea adevărată*, p. 457). „Cel care și-a cunoscut bine măsura are smerenie desăvârșită” (Calist și Ignatie, apud Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 157).

Principiul ipostatic este activat de voința omului și de harul lui Dumnezeu, iar de pe această poziție omul poate alerga – o spune Sfântul Vasile cel Mare – „spre o cinste egală cu a îngerilor, printr-o bună purtare”¹. Omul care nu-și cunoaște măsura, care dorește mai mult decât tot ce i-a oferit Creatorul lui, se îndepărtează de țință: „Dacă omul ar fi rămas în slava ce i s-a rânduit de Dumnezeu, n-ar fi avut o falsă măreție, ci una adevărată ; [...] ar fi fost luminat de înțelepciunea Dumnezeiască și s-ar fi bucurat de viața veșnică și de veșnicile bunătăți. Dar pentru că [...] nădăjduia să fie mai mare și pentru că se grăbea să ia ce nu putea lua, a pierdut și ceea ce avea. De aceea, cel mai bun mijloc pentru mântuirea lui, pentru vindecarea de boală și pentru întoarcerea spre starea de la început este smerenia”². Omul se face vinovat în această privință pentru că ratează posibilitatea de a trăi permanent în apropierea lui Dumnezeu. Deci e o vină în sens pozitiv, nu negativ. Neascultarea, ca o consecință a încrederii nemăsurate în sine, ca urmare a mândriei care a atins mai întâi lumea îngerilor, apoi pe om, afectează libertatea umană și îi pervertește opțiunea. Neascultarea lui Adam – care a adus cu sine stricăciunea și moartea – este fermentul care afectează creația în întregime, nu doar pe om. Abia al Doilea Adam aduce fermentul pentru viața veșnică și pentru nestricăciune.

Mișcarea de la *chip* spre *asemănare*, adică de la dimensiunea biologică la *persoană*, pe *calea dreaptă a vieții*³, spre unirea cu Dumnezeu, se realizează prin *asceză*, prin participarea la Taine și, mai ales, prin împărtășirea cu Trupul și Sângele lui Hristos⁴. Cuvântul *asceză* vine de la grecescul *askesis*, care înseamnă exercițiu, efort, permanență, și desemnează lupta interioară cu scopul de a dobândi stăpânirea spiritualului asupra materialului⁵. Semnificația ascezei constă în faptul că omul trebuie să se raporteze tot mai puțin la ipostasul său biologic, la necesitățile sale naturale. Făptuirea virtuților îi permite să se elibereze treptat de acest „dat” ontologic – fără a-l putea suspenda vreodată și fără ca măcar să se urmărească suspendarea – și să fie cu adevărat. Ipostasul născut din asceză și din Euharistie își are izvorul *ființei* în *ființa* lui Dumnezeu și în ceea ce va fi el însuși la sfârșit (în vremea *eshatonului*)⁶.

După cum am văzut, la botez, omul primește Duhul Sfânt⁷, dar fără ca acest lucru să însemne încetarea oricărei activități umane. Voința omului trebuie să

1. *Apud* Hierotheos, *op. cit.*, p. 149.

2. Sf. Vasile cel Mare, Omilia XX, *Despre smerenie*, I, p. 319. Aceeași idee și la Sfântul Grigorie de Nyssa : „Dacă s-ar fi lipit de Dumnezeu odată cu prima mișcare a ființei lui, omul ar fi atins îndată desăvârșirea” (*apud* Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 160).

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoința cea adevărată*, în *Scrieri. Partea a II-a*, EIBMBOR, București, 1998, p. 456.

4. Asumarea firii omenești de către Dumnezeu și unirea sa ipostatică cu natura divină în persoana Logosului a devenit medicamentul mântuirii omului.

5. Cf. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 150.

6. Cf. Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, p. 58.

7. „Căci mare este, fraților, mare este Sfântul Botez spre dobândirea bunurilor duhovnicești de către cei ce-l primesc cu frică. Pentru că din Duhul cel bogat și îmbelșugat curge pururea harul în cei ce-l primesc” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoința cea adevărată*, p. 458).

fie neconținut activă și dirijată spre căile virtuții, pentru ca harul Duhului Sfânt să fie înmulțit. Pentru devenirea *persoanei* colaborează permanent hotărârea omului și Duhul. Este interesantă observația pe care o face episcopul Nyssei referitor la contribuția Duhului Sfânt la înaintarea omului în virtute: „Acest Duh rămâne sălășluit în cei ce au primit darul Lui, împreună-lucrător, după măsura credinței fiecăruia din cei ce s-au împărtășit din El, zidind în fiecare binele spre sânguința sufletului în faptele credinței, după cuvântul Domnului, care zice că cel ce a primit talantul l-a primit spre lucrarea a ceea ce i s-a dat (Luca 19, 13), adică harul Sfântului Duh i s-a dat fiecăruia spre sporirea și creșterea lui. Căci sufletul care s-a născut din nou prin puterea lui Dumnezeu trebuie să crească până la măsura vârstei duhovnicești în Duhul, adăpat neîncetat cu sudoarea virtuții și cu dărnicia harului”¹. Altfel spus, dacă mișcarea ipostasului biologic de la mic la mare, de la copil la bătrân etc. nu depinde de om, ci de legile naturii, de structura și caracteristicile „hainelor de piele”, nu același lucru se poate spune despre creșterea în duhovnicie: „Dar măsura și frumusețea sufletului în starea nașterii celei noi, pe care o dăruiește, prin sânguința primitorului, harul Duhului atârnă de *voia noastră* (s.n.). Căci cu cât întinzi mai mult nevoințele viețuirii binecredincioase, cu atât se întinde mai mult și mărimea sufletului prin nevoințe și osteneli”².

Așadar, intrarea pe drumul spre Dumnezeu, pe calea de la *chip* spre *asemănare*, prin „nașterea din nou”, este rezultatul unui act de voință, al sânguinței („Siliți-vă căci silitorii răpesc Împărăția cerurilor” – Matei 11, 12³) și al făptuirii, iar pe de altă parte, al întâmpinării și intervenției harului Duhului. Nu este clar cine face primul pas, fiindcă, pentru început, omului i se cere voință, dar aceasta nu ar exista fără mila și dragostea lui Dumnezeu, care și-a început lucrarea chiar de când l-a creat pe om. Altfel spus, omul alege și face binele pentru că harul divin îi atinge în taină sufletul. Puterea actului vine de la har; de la om vine dorința, voința, alegerea. Harul nu constrânge, ci vine în întâmpinarea voinței omului. Este o împletire insesizabilă, o *împreună lucrare* a omului cu Dumnezeu, este un dialog tainic, o dragoste exprimată simultan. Foarte plastic, Paul Evdokimov descrie această sinergie: „Dacă vorbesc despre *osteneli* și *sudore*, acestea desemnează acțiunea umană situată în interiorul acțiunii divine, ceea ce s-ar putea formula astfel: cel ce *lucrează* este Dumnezeu, iar cel ce *transpiră* este omul”⁴.

Căutând unicul necesar, omul se pune în acord cu Dumnezeu și își pune inima ca ofrandă. O *Pildă a lui Solomon* – „Fiule, dă-mi inima ta [...] și tot restul ți-l voi da cu prisosință” – anunță deja mesajul evanghelic: „Căutați mai întâi Împărăția lui Dumnezeu și toate se vor adăuga vouă” (Luca 12, 31).

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*, p. 459.

3. Apoi, în Luca 13, 24; 21, 19; Matei 7, 13; 10, 22; Marcu 13, 13; Evrei 12, 1; 1Corinteni. 9, 24; 2 Corinteni. 6, 4.

4. Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 153. De asemenea, Sfântul Vasile cel Mare: „Dumnezeu dă puteri celor ce lucrează. Pavel spune: *Mai mult decât toți m-am ostenit, dar nu eu, ci harul lui Dumnezeu, care este în mine* (1 Corinteni, 15, 10)”. (*Omilia XX, Despre smerenie* III, p. 324).

Eliberat de dorințele pătimase, de dominația cărnii, de logică¹, sufletul „curățit prin har de toată întinăciunea [...] e în stare să vadă acea lumină duhovnicească și negrăită”². Dorința de a vedea acea lumină declanșează epectaza, tensiunea intențională către înălțimi, către Cel Preaînalt³. Vederea acelei lumini nemateriale e ținta întregului urcuș duhovnicesc, ajutat de har și susținut de efortul propriu.

Observăm că, printr-o lucrare ascetică și prin participarea activă la viața Bisericii (împărtășirea din Sfintele Taine), *ipostasul* biologic nu este nici anulat, nici îmbunătățit, ci recreat. Omul este pus într-o relație cu lumea într-o manieră care nu este determinată de legile biologice. Sufletul dă viață trupului, iar Duhul Sfânt „obținut” prin efort ascetic le spiritualizează pe amândouă, dând naștere unui om duhovnicesc. Astfel, ascetismul constituie o știință foarte exactă și o vastă cultură (filocalică), care urmărește subțierea și transparența trupului⁴. Noul *ipostas* este o realitate istorică, deși nepermanentă⁵. Întemeierea Împărăției lui Dumnezeu este o realitate – tainică, ce-i drept – care își are rădăcinile în viitor, fiind garantată de învierea lui Iisus.

Persoana umană – *chip* și *asemănare* a lui Dumnezeu

Natura umană se definește în mod fundamental prin raportarea sa la originea și scopul ei spiritual. Concret, ea este exprimată prin noțiunile de *chip* și *asemănare*⁶. Sfântul Grigorie de Nyssa evidențiază măreția de care se bucură omul în raport cu restul făpturilor și că a fost creat ca să participe la „bunătățile” lui Dumnezeu: „Nu cerul a fost creat chip al lui Dumnezeu, nici luna,

1. Este interesant că omul trebuie să se elibereze tocmai de logică, de sistemul rațional de gândire, de încrederea în forța proprie de a gândi. Astfel, părintele Arsenie Boca spunea: „Credința este forma maximă de asceză a minții”.
2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoința cea adevărată*, p. 460.
3. În *Despre viața lui Moise*, Sfântul Grigorie de Nyssa chiar despre acest urcuș duhovnicesc vorbește.
4. În această imagine a trupului transparent, avem probabil modelul pentru icoana bizantină.
5. Omul poate renunța oricând la ostenele pe care le presupune apropierea de Dumnezeu. El poate face „din sine o icoană a lui Dumnezeu sau poate deveni o grimasă demonică [...]”. El își poate converti consimțământul în nesfârșite uniri; dar, de asemenea, prin refuzul său, își poate sfărâma ființa în infernale separații și solitudini” (Paul Evdokimov, *op. cit.*, p. 148).
6. Conceptele de *chip* și *asemănare* se întâlnesc și la Platon, unde lumea fizică în calitate de „Dumnezeu sensibil” este chipul inteligibilului (*Timaios*, 92 c). În *Theaitetos* (178 b), scopul omului este asemănarea cu Dumnezeu. Ne asemănăm cu Dumnezeu prin filosofie, prin care intrăm în lumea în care domnește dreptatea și înțelepciunea (*Theaitetos*, 178 a). Aceasta presupune părăsirea lumii, pe de o parte, și conformarea cu armonia existentă în univers, pe de altă parte. Pentru obținerea asemănării, la Platon se cere o despărțire de trup. Conceptul de înrudire, întâlnit și la Platon, înseamnă bunurile comune existente în Dumnezeu și în om.

nici soarele, nici frumusețea stelelor, nici din cele ce vedem în creație, ci numai tu, tu ai fost constituit chip al naturii care este dincolo de orice minte, asemenea a frumuseții incoruptibile, amprentă a Dumnezeirii celei adevărate, vas al vieții celei fericite, pecete a luminii celei adevărate spre care având privirile ațintite devii ceea ce ea este și-L vei imita, prin strălucirea propriei tale curății, pe Cel care se reflectă deja în tine”¹.

Înrudirea

Omul se „înruțește” cu Dumnezeu tocmai prin aceea că este creat *după chipul* Lui, iar semnele acestei „legături de rudenie” sunt însușirile cu care Creatorul și-a înzestrat făptura preaiubită: viața, suflet rațional și nemuritor², cinstea, puterea, imaterialitatea, nestricăciunea³, vorbirea⁴, autodeterminarea – voința și libertatea⁵. Dumnezeu „a pătruns ființa cu chipurile propriilor Sale bunătăți, imprimându-le în tine după cum se imprimă într-o ceară un chip sculptat”, explică Sfântul Grigorie de Nyssa⁶. Sufletul omului are o înclinație naturală către Acela cu Care este înrudit. Într-o anumită măsură și trupul este înrudit cu sufletul, dar și cu lumea. Înclinarea este și către unul și către cealaltă. Trupul și sufletul sunt realități create, lucru care determină o anumită afinitate reciprocă. În virtutea armoniei între Dumnezeu și creație, înrudirea are mai multe niveluri de existență. Sufletul se înruțește cu Dumnezeu și cu trupul; trupul este înrudit cu sufletul și cu lumea materială. Cu toate acestea, înrudirea dintre suflet și Dumnezeu nu are aceleași coordonate ca înrudirea dintre suflet și trup. Dacă în prima situație rezultă participarea omului la Dumnezeu, înrudirea sufletului cu trupul creează unitatea unei ființe complexe și unice: Omul⁷.

1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Comentariu la Cântarea Cântărilor*, cap. II, p. 132-144.
2. „Fiind creat spre a se folosi de bunurile dumnezeiești, trebuia să aibă în firea lui ceva înrudit cu Cel din care se împărtășește. De aceea a și fost înzestrat cu viață, cu rațiune, cu înțelepciune și cu toate bunurile lui Dumnezeu, ca prin fiecare dintre acestea omul să năzuiască către ceea ce e propriu și corespunzător lui” – Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre învățătura creștină*, Editura Herald, București, 2006, p. 130.
3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, p. 107; de asemenea, episcopul Nyssei mai spune că „sufletului îi sunt proprii puterea de a cugeta, de a deosebi și de a cerceta, și prin aceste însușiri el cuprinde în sine chipul frumuseții dumnezeiești” (p. 43).
4. *Ibidem*, p. 45.
5. „Sufletul ajuns la viață prin voia Creatorului alege liber prin libera lui voință ceea ce vrea, iar ceea ce vrea aceea și devine”, *Despre suflet și înviere*, p. 83; „Existența sufletului este de la Dumnezeu, dar cum răul nu își poate face sălaș în Dumnezeire, sufletul este la rândul-i liber de păcat; astfel, el este dus la propria-i judecată spre ceea ce i se pare bun, fie închizându-și de bună voie ochiul în fața binelui, fie că, orbit fiind de uneltirile dușmanului care trăiește cu noi, trăiește în bezna rătăcirii. Dar poate fi și invers: sufletul privește curat spre adevăr și se îndepărtează de bezna patimilor” (*Ibidem*, p. 84). Despre libertate mai vorbește Sfântul Grigorie de Nyssa în *Despre facerea omului*, cap. XII, p. 34-39.
6. *Comentariu la Fericiri*, cap. II, p. 342-348; *Despre feciorie*, cap. VII, p. 40-42.
7. Cf. Vasile Răducă, *Antropologia Sfântului Grigorie de Nyssa. Căderea în păcat și restaurarea omului*, Editura IBMBOR, București, 1996, p. 112-113.

Elementele care asigură înrudirea sunt stabilite de Creator în faptul creației. Acestea sunt constituite de energiile divine prezente în natura umană chiar în momentul plămădirii ei. Sunt bunuri comune existente în Dumnezeu și în om, adică ceea ce-l face pe om să fie *după chipul* lui Dumnezeu și-l diferențiază de celelalte făpturi. Din aceste bunuri comune izvorăsc „calitățile *personale* pe care omul le are, ca o reflectare la nivel creat a calităților Persoanelor Sfintei Treimi”¹. Înrudirea îi determină modul de acțiune, îi conturează identitatea în lume și-i permite să evolueze într-o viață sfințită, care se caracterizează prin participarea la Dumnezeu: „Căci și firea animalelor necuvântătoare – hărăzite de soartă ca să trăiască în apă sau în aer – a fost creată potrivit cu felul traiului fiecăruia, astfel ca prin felul alcătuirii trupului, fiecare să-și afle un mediu propriu și corespunzător speciei lor: la unele apa, la altele aerul. Tot astfel și omul, fiind creat spre a se folosi de bunurile dumnezeiești, trebuia să aibă în firea sa ceva *înruit* (s.n.) cu Cel din care se împărtășește”², spune episcopul Nyssei. Prin amestecul dintre sufletul înruit cu Dumnezeu și trup, omul este mereu înclinat să tindă spre cel cu care se *înruțește*, adică spre Dumnezeu. Nu vorbim de ușurința cu care înclină spre materie, ci de dorul de Dumnezeu, de dorința de a se apropia de Dumnezeu, pe care absolut orice om o simte atunci când vrea să iubească și să fie iubit, când simte afecțiune, când vrea să facă bine. Această năzuință este proprie numai omului, nu și animalelor. Sfântul Grigorie de Nyssa subliniază că înrudirea este cu un *Dumnezeu personal* și nu cu o forță impersonală. Dumnezeu este Persoană pentru că este Ființă și iubire. Iar omul este persoană deoarece a fost creat *după chipul* și *după asemănarea* lui Dumnezeu.

Vom încerca să luăm ca model Persoana lui Hristos, care a unit firea umană cu cea divină, pentru a evidenția o serie de paralele între persoana umană și Persoana divină.

În primul rând, persoana nu este un factor limitator. Dimpotrivă, întrunind condiția de *chip* și *asemănare*, persoana umană transcende toate limitele și are, ca și Persoana divină, caracter infinit. Prin intervenția lui Hristos, persoana umană, în ultima ei realizare, transcende orice finitudine. Epectaza este determinată, la Sfântul Grigorie de Nyssa³, de ideile infinității și transcendenței persoanei umane. Omul ajuns persoană poate să depășească barierele timpului și spațiului. De aceea, constatăm la Sfinții Părinți că Persoanele Treimice, cât și persoana umană sunt indefinibile, pentru că prin caracterul lor infinit și prin transcendență, se situează dincolo de orice definiție. Persoana divină și cea umană pot fi cunoscute numai în manifestarea lor dinamică, numai dacă se descoperă celuilalt, numai din interior, numai în intimitate și comuniune vie, numai în iubire.

În al doilea rând, Dumnezeu este centrul a tot ce există, iar omul este centrul lumii create. Persoana umană face posibilă relația lumii materiale cu

1. *Ibidem*, p. 113.

2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre învățătura creștină*, cap. V, p. 130.

3. *Ibidem*, *Despre viața lui Moise*.

divinitatea întrucât e în stare să asume în el nu numai pluralitatea relațiilor cosmice, ci întreaga deplinătate a existenței divine și umane.

În al treilea rând, libertatea persoanei umane (pe care omul o deține, după cum spune Sfântul Grigore de Nazianz¹, încă de când a fost creat) se extinde până la a refuza orice autoritate exterioară. Omul e liber chiar și față de Dumnezeu, care nu vrea să-i impună o voință străină sau să-l forțeze în alegeri. De aceea, Dumnezeu așteaptă un singur gest de apropiere din partea omului pentru ca El să anuleze întreaga distanță care-i ține separați.

„După chipul” lui Dumnezeu

Tema *chipului* reprezintă nucleul antropologiei Vechiului Testament. În Noul Testament, acesta se îmbogățește cu un conținut hristologic, fapt ce dă antropologiei dimensiuni noi. Astfel, pentru Apostolul Pavel, „Chip al Dumnezeului Celui nevăzut” (Coloseni 1, 15) este Hristos. Iar omul este chip al Chipului. La Sfântul Ioan Gură de Aur este evidentă distincția că Hristos reprezintă Chipul lui Dumnezeu, iar omul, chipul lui Hristos: „După chipul lui Hristos, căci aceasta înseamnă după Chipul Celui ce l-a zidit”². De altfel, cel mai simplu ar fi să privim distincția dintre plural și singular din versetele care anunță planul creației omului, pentru a vedea dacă Sfinții Părinți au înțeles cine este Arhetipul. Mai întâi plural: „Să facem om după chipul Nostru”; apoi, singular: „și a făcut Dumnezeu pe om”. Înseamnă că Persoana Sfintei Treimi ce pune în practică voința lui Dumnezeu este Cuvântul, Iisus Hristos. Dumnezeirea creează prin Fiul în Duhul Sfânt.

Patristica greacă a stabilit trei teze fundamentale despre *după chipul* și *după asemănarea*: „1. Chipul comunică o relație neclintită între Dumnezeu și om; 2. exclude înrudirea naturală în această relație și acceptă alteritatea și, în același timp, alter-ființialitatea făpturii în legătură cu Creatorul. De aceea, expresia corectă este următoarea: făptura este creată după chipul lui Dumnezeu, iar nu făptura drept chip al lui Dumnezeu; 3. în această relație există o dinamică, o tendință (tensiune) spre desăvârșire a făpturii. Totdeauna, în relația dintre creat și necreat, mersul acesta dinamic este exact acel *după asemănarea*”³.

Pentru a fi desăvârșit, omul trebuie să poarte *chipul* omului „ceresc”, adică al lui Hristos (1 Corinteni, 15, 49), să ajungă „la măsura vârstei plinătății lui

-
1. *Cuvântare la Sfintele Paști*, VII, p. 237. După ce Dumnezeu l-a „cinstit” pe om cu libera voință, i-a fixat o lege pentru a-și putea exercita această calitate: porunca de a nu mânca dintr-un pom. Sfântul Grigorie spune că acesta era pomul cunoștinței din care omul ar fi putut să mănânce la vremea cuvenită, când s-ar fi maturizat, „când nu mai era simplu”. Așadar, primul om s-a făcut vinovat de neascultare.
 2. *Comentarii la Coloseni*, omilia VIII, 2. Panayotis Nellas constată că teoria patristică asupra *chipului* este „permanentă, clară și are o semnificație capitală, pentru că poate să ajute la determinarea a trei puncte antropologice fundamentale: constituția, destinul și originea omului” (*Omul- animal îndumnezeit*, p. 62).
 3. Nikos A. Matsoukas, *Teologia dogmatică și simbolică*, Editura Bizantină, București, 2006, vol. II, p. 146.

Hristos” (Efeseni, 4, 14). Panayotis Nellas traduce cuvintele Apostolului într-o expresie foarte frumoasă: „majoratul omului coincide cu hristificarea lui”¹, interpretare care știe că ar putea fi luată astăzi drept arbitrară. Este interesant că la fel de exagerată părea și în vremea Sfinților Părinți, dar ei au înțeles că pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu nu este suficient studiul Scripturilor, ci se impune trăirea lor. Părinții Bisericii, care au fost mari asceți, se plasează întotdeauna în planul concret al efortului posibil, cu scopul de a deschide sufletul și de a-l face receptiv și viu. Astfel se justifică această hermeneutică cu semnificație atât de profundă.

A fi creat *după chipul* lui Dumnezeu înseamnă o anumită participare a omului, prin natura sa, la virtuțile lui Dumnezeu și la bunurile spirituale legate de ele², aceste virtuți și bunătăți fiind sădite în el dintru început ca niște semințe. Proprietatea de *chip al lui Dumnezeu* rezultă din aceea că omul este :

1. *ființă rațională*, pentru că a fost creat după chipul lui Hristos, care este Rațiunea însăși, Cuvântul: „Ce este Dumnezeu va descoperi însă cineva, după socotința mea, atunci când această facultate asemenea Lui și dumnezeiască, mintea și rațiunea noastră, se va fi unit cu Acela cu care este înrudită din natură, și când chipul va fi ajuns la chipul, la modelul lui, de a cărui fierbinte dorință este stăpânit acum”³.
2. *creator (demiourgos)*, pentru că e chipul Rațiunii creatoare prin excelență.
3. *stăpân*, pentru că Hristos, Modelul, este Domn și Împărat: „Firea omenească a fost creată să aibă rol de conducător peste altele pentru că se aseamănă cu Împăratul tuturor făpturilor”, spune Sfântul Grigorie de Nyssa⁴. Sfântul Ioan Gură de Aur explică: „*acel după chipul și asemănarea Noastră* nu e nimic altceva decât că și lui i-a fost dată stăpânirea asupra celor de pe pământ”⁵.
4. *liber*, pentru că e chip al libertății absolute: „În libertatea alegerii și-a avut asemănarea cu Cel ce stăpânește toate și, ca atare, nu a fost aservit prin nici o necesitate la ceva din afara lui, ci după propria lui voie s-a condus spre ceea ce i se părea potrivit și a ales ce i-a fost plăcut cu deplină putere”⁶.
5. *suflet și trup*, unire a spiritului cu materia, așa cum Hristos, Prototipul, a unit ipostatic, într-un mod de neînțeles, două firi, dumnezeiască și umană. Dacă Sfântul Grigorie de Nyssa se apleacă asupra trupului cu mai multă

1. Panayotis Nellas, *Omul- animal îndumnezeit*, Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 61.

2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. IV, p. 22-23.

3. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântarea a II-a despre Dumnezeu*, cap XVII, în *Taina m- a uns*, Editura Herald, București, 2004, p. 54. Rațiunea omenească este de natură divină. Prin urmare, este posibilă cunoașterea rațională a lui Dumnezeu, rațiunea noastră sau „tipul” având proprietatea naturală de a se ridica la arhetipul ei, chiar dacă – a se vedea cap. XXI al acestei cuvântări, la pag. 57 – încercăm să cuprindem cu mintea pe Dumnezeu în timp ce stau piedică în calea acțiunii simțurile și întunericul carnal, întocmai ca cineva care cu un instrument mic încearcă să facă un lucru mare.

4. *Despre facerea omului*, cap. IV, p. 23; a se vedea și *Despre feciorie*, cap XII, p. 53-59.

5. *Către Stageirion* 1, 2, *apud* Panayotis Nellas, *op. cit.*, nota 18, p. 241.

6. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, cap. XII, *apud* Panayotis Nellas, *idem*, n. 19.

îngăduință și prețuire, luându-l în calcul când vorbește despre facultățile chipului, nu aceeași părere are Sfântul Ioan Gură de Aur, probabil din rațiuni pedagogice, pentru a evita impresia că Dumnezeu ar avea un trup sau că ar fi, într-o oarecare măsură, dintr-o substanță materială: „Cea mai mare nebunie este să cobori la chip omenesc pe Cel fără de formă, fără de chip, neschimbător și să dai Celui fără de trup forme și mădulare”¹. Sfântul Ioan găsește rostul acestei idei pornind de la cuvintele Apostolului Pavel: „Bărbatul nu este dator să-și acopere capul, pentru că este chip și slavă a lui Dumnezeu, iar femeia este slava bărbatului ei” (1 Cor., 11,7). Așadar, *chip* are sens de *stăpânire* și nu de *formă*: „Stăpânire și nimic altceva, că Dumnezeu l-a creat pe om ca să fie stăpân peste toate cele de pe pământ; și nimic nu este pe pământ mai mare decât el, ci toate sunt sub stăpânirea lui”². Pentru a întrerupe altă discuție pe această temă, încheie: „Dumnezeirea se deosebește de om nu numai în ce privește forma trupească, dar nici gândirea omului nu-i în stare să-și închipuie cum e Dumnezeu”³.

Urmând cuvântul Bibliei, Părinții nu fac deosebire, în această privință, între trup și suflet, referindu-se la unitatea ființei, omul. Sfântul Grigorie de Nyssa afirmă că trupul este învăluit, într-un fel, de suflet, de care este întrepătruns în întregime, și tot așa va rămâne chiar și după moartea fizică⁴. Atunci când vorbește despre săraci, oropsiți, oameni măcinați de boli grele și care în mod evident nu sunt, la nivelul trupului, într-o formă armonioasă, Sfântul Grigorie de Nazianz atrage atenția, într-un mod interesant, asupra faptului că elementele care caracterizează *chipul* aparțin atât sufletului, cât și trupului: „Au primit deopotrivă cu noi chipul lui Dumnezeu și poate îl și păzesc mai bine decât noi, măcar că au trupurile distruse”⁵. Toate lipsurile, viciile, aplecările spre rău ale trupului nu-și găsesc loc în discuția de față pentru că omul este creat *după chipul lui Dumnezeu prin ceea ce are în comun cu El, nu prin ceea*

1. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, EIBMBOR, București, 2003, vol. I, *Omilia VIII*, cap. III, p. 84. Deși nu-mi este foarte clar, se pare că aceeași părere o are și Sfântul Vasile cel Mare – deși el mărturisește că „îl reține o sfială” să vorbească despre om – când spune: „Negreșit înțelegem forma așa cum se cuvine lui Dumnezeu, nu în chip truesc, ci în însușirea dumnezeirii” (*Omiliile la Hexaemeron*, Editura Sophia, București, 2004, traducere și note de pr. Dumitru Fecioru, p. 214, 217).
2. Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, Omilia VIII, cap. IV, p. 85.
3. *Ibidem*, p. 86.
4. „Este neîndoios că lucrarea sufletului este prezentă în elemente, dar într-un chip ce depășește puterea de înțelegere a omului. Astfel, chiar dacă elementele unite în trup se destramă după moarte, legătura lor dătătoare de viață nu piere; ci tocmai acum, atunci când amestecul elementelor există încă, părțile separate ale trupului erau deopotrivă însuflețite, întrucât sufletul, în egală măsură în ele – și pentru aceasta nimeni nu ar putea spune că sufletul e tare sau țeapăn, fiindcă e legat de elementele pământești, că ar fi rece sau umed sau de o însușire contrară acestora, deși el e prezent în toate părțile trupului și le insuflă putere de viață...” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, p. 34-35).
5. Sf. Grigorie de Nazianz, *Despre iubirea de săraci*, în *Taina m-a uns*, Editura Herald, București, 2003, cap. XIV, p. 277-278.

ce-l deosebește de El. De altfel, episcopul Nyssei atenționează asupra originilor secrete ale răului. Păcatul nu vine întotdeauna de la trup, ci și din sfera spiritualului. Prima cădere din grațiile divine survine în lumea îngerilor, nu a materiei. Trupul încărcat cu greul materiei „hainelor de piele”, pervertit, denunță și acuză *păcatul duhului împotriva trupului*¹.

Vladimir Lossky² crede că este foarte greu să dai o definiție noțiunii de *chip* pornind de la scrierile Sfinților Părinți. Fără să se contrazică unul pe altul, fără să anuleze afirmația vreunuia, prin mulțimea și varietatea ideilor lor, Părinții ne arată că nu putem să reducem la o parte oarecare din ființa omenască ceea ce este *după chipul* lui Dumnezeu. Gânditorul rus sintetizează câteva dintre aceste idei și caracterizări ale *chipului*. Astfel, „uneori se atribuie caracterul de chip al lui Dumnezeu demnității împărătești a omului, superiorității sale în lumea sensibilă, alteori se vrea închipuit în firea sa duhovnicească, în suflet sau în partea principală, conducătoare a ființei sale, în minte, în facultățile superioare ca inteligența, rațiunea, sau în libertatea proprie omului, facultatea de a se determina din interior, în virtutea căreia omul este adevăratul principiu al actelor sale. Câteodată, chipul lui Dumnezeu este asimilat cu vreo calitate a sufletului, cu simplitatea lui, cu nemurirea lui sau cu facultatea de a-L cunoaște pe Dumnezeu, de a trăi în legătură cu El, cu posibilitatea de participare la Dumnezeu, cu sălășluirea Duhului Sfânt în suflet”³.

În concepția Sfântului Grigorie de Nyssa, omul, fiind creat după chipul lui Dumnezeu, are un statut privilegiat în raport cu celelalte făpturi: prin ținuta sa fizică⁴, prin frumusețe, prin demnitatea împărătească (el stăpânește lumea), prin dimensiunea sa spirituală etc. Expresia *după chipul* indică la episcopul Nyssei datul ontologic pe care l-a primit omul când a fost creat. Este interesant că demnitatea de *chip* nu este limitată, la acest Sfânt Părinte, doar la suflet, ci se extinde și la aspectul trupeș al omului (fiindcă omul ca atare este totodată trup și suflet). Este evident că trăsăturile chipului se referă mai cu seamă la suflet, care nu e așezat într-o parte anume a trupului, ci în întreaga ființă a omului. Trupul care viază prin suflet, care participă la *bunătățile* lui Dumnezeu prin elementele chipului, face din om o ființă frumoasă. Frumusețea aceasta nu rezidă dintr-o calitate specială a ființei sale, ci în omul ca atare⁵. Frumusețea de care vorbește episcopul Nyssei nu este estetică, ci una orientată axiologic,

1. Cf. Paul Evdokimov, *Vârstele vieții spirituale*, p. 147.

2. Vladimir Lossky, *Teologia misică a Bisericii de Răsărit*, Editura Bonifaciu, 1998, p. 102-103; Panayotis Nellis (*op. cit.*, p. 60) susține că lipsa unei expresii definitive pentru conținutul *chipului* nu înseamnă și lipsa unei direcții clare. Această direcție a Părinților este cea care poate să lămurească din interior termenul și să reveleze originea și rostul omului.

3. Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 102

4. Mersul biped și statura dreaptă sunt semne ale superiorității omului. Orientarea spre pământ a celorlalte făpturi este un indiciu că sunt supuse puterii omului. O idee asemănătoare găsim la Platon, în *Timaios*, 90.

5. Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. V, p. 23-24.

fiind sinonimă cu binele și cu virtutea¹. Viața trăită în virtuți armonizează trăsăturile feței, dă sănătate trupului și luminează sufletului: „Această frumusețe dumnezeiască nu strălucește prin farmecul exterior al înfățișării ori printr-o ținută deosebit de răpitoare, ci ea se poate recunoaște după fericirea de nedescris a unei păci și desăvârșiri interioare. [...] Multe și variate sunt culorile chipului prin care se redau adevăratele nuanțe ale originalului [...]: curăția, nepătimirea, fericirea, înstrăinarea de orice rău și multe altele de acest fel sunt cele prin care se exprimă asemănarea omului cu Dumnezeu. Iată, dar, cu ce flori din propriul Său chip a împodobit Creatorul firea noastră”².

Pe lângă frumusețe, un alt concept care definește natura umană – după același Grigorie de Nyssa – este cel de *oglinză*: „În oglindă este reproducă forma chipului, conform cu asemănarea prototipului”³. Majoritatea textelor episcopului de Nyssa vorbesc despre renunțarea la tot ce leagă sufletul de pământ, despre anularea patimilor, despre purificare, despre *subțierea* trupului prin asceză, despre antrenarea în exercițiul virtuților, care urmărește „îndumnezeirea” – rodul unei căutări lăuntrice neobosite – pentru a permite oglindirea în om a puterilor lui Dumnezeu. Căci numai sufletul orientat spre Dumnezeu poate să reflecte *asemănarea* spre care tinde: „Căci cum e cu putință să se vadă vreo vedere frumoasă în oglindă, dacă n-a primit arătarea vreunui chip frumos? Deci și oglinda firii omenești nu s-a făcut frumoasă mai înainte, ci când s-a apropiat de Cel frumos și s-a întărit de chipul frumuseții dumnezeiești. Căci precum până zăcea pe pământ avea înfățișarea șarpelui și privea la el, în același fel, după ce s-a sculat și a venit față în față cu binele, dând la spate răutatea, se modelează după ceea ce privește. Și privește spre frumusețea arhetipică a modelului”⁴. Oglinda este natura umană purificată. Frumusețea omului este vizibilă cu cât permite să se reflecte în el mai mult frumusețea prototipului. Chipul este activ prin dinamizarea *bunătăților* lui Dumnezeu, concretizată prin acte libere. Ca să scoată în evidență acest lucru, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că „omul este un chip viu”⁵ și o „oglinză vie și liberă”⁶. Omul își păstrează vigoarea și frumusețea atâta vreme cât se menține în relație dinamică cu Dumnezeu, modelul său. De altfel, această relație reprezintă unul dintre aspectele constitutive ale naturii umane. Creatorul a pus în natura umană principiile tuturor bunătăților, așa încât omul să găsească în sine, în inima sa, tot ceea ce e bun, și să nu caute în afară. Pornirea spre bine

1. Cf. Ierom. Magistr. Nestor Vornicescu, „Învățătura Sf. Grigorie de Nyssa despre chip și asemănare”, *Studii Teologice* VIII, 1956, nr. 9-10, p. 591-594.

2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, cap. V, p. 23.

3. Idem, *Despre Fericiri*, Cuvântul VI, p. 378-386.

4. Idem, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, Omilia V, p. 179; cu același înțeles, pe lângă oglindă, Sf. Grigorie folosește și cuvântul *tablou*: „Și precum cel ce privește într-un tablou un chip făcut întocmai după model, declară că una și aceeași este forma amândurora și că frumusețea chipului este întru totul ca a modelului (a prototipului) și că modelul se vede limpede în imitație” (*Ibidem*, Omilia XV, p. 317).

5. Idem, *Despre facerea omului*, cap. IV, p. 22.

6. Idem, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, Omilia XV, p. 317

este „cofințială și cofirească omului”¹, așa încât cel devenit rău nu se mai simte om deplin. Omul a fost creat ca ființă *deiformă*², viața lui fiind armonizată cu Dumnezeu, deoarece darurile cu care a fost împodobit erau forțe dinamice scoase din Binele original.³ Datorită abundenței acestor daruri, natura umană era *oarecum alta*⁴ decât după căderea adamică, atunci când a fost pierdută *asemănarea*. Însă prin acele bunătăți, omul poate împlini în viața sa modelul personal de existență după modelul divin.

Apropiindu-se de Dumnezeu, omul se îndepărtează de rău, prin urmare se pune în contact activ cu sursa Binelui, iar sufletul lui oglindește frumusețe, bunătate și iubire, devenind asemenea Creatorului. „Structura personală intimă a omului care face din acesta o ființă liberă și inteligentă, deci, o persoană, constituie *oglinnda* propriu-zisă, a cărei funcționalitate este aceea de a reda în sine *forma*, adică însușirile, atributele modelului”⁵.

Interesul Sfântului Grigorie de Nyssa pentru ideea *chipului* nu poate fi pusă la îndoială. Încercările de a ilustra cât mai elocvent acest concept sunt evidente. Cu toate acestea, este greu să găsim la părintele capadocian o definiție definitivă a *chipului*. Revenirile permanente asupra acestui subiect, reevaluările, trădează o recunoaștere a neputinței de a rezolva problema, și pare că orice listă este departe de a epuiza calitățile *chipului*. O posibilă explicație pe care ne-o dă însuși Sfântul Grigorie de Nyssa⁶ este incomprehensibilitatea naturii dumnezeiești. La urma urmei, ca să putem spune ce este chipul, ar trebui să știm mai întâi ce este Modelul după care a fost făcut. Așadar, este imposibil de dat o definiție pentru Dumnezeu: „Chipul e chip numai câtă vreme nu-i lipsește nici o însușire din câte se pot atribui originalului, iar din clipa în care dimpotrivă se îndepărtează de original, din acel moment el nu mai este chip. Dacă așadar una dintre caracteristicile privitoare la Ființa dumnezeiască este aceea de a nu putea fi înțeleasă cu mintea, atunci neapărat că și în această privință chipul trebuie să fie asemănător modelului. Căci dacă modelul sau prototipul ar rămâne cu mult mai presus de puterea noastră de cunoaștere, atunci contradicția dintre însușiri ar fi o mărturie limpede că ele nu se aseamănă. Dacă însă firea cugetului nostru întrece puterea noastră de cunoaștere întrucât el e tocmai chipul Celui ce ne-a zidit, urmează că el are deplină asemănare cu Cel

1. Idem, *Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoința cea adevărată*, în *Scrieri, Partea I*, p. 455.

2. Idem, *Despre feciorie*, cap. XII.

3. Idem, *Despre facerea omului*, cap. XII, p. 34-39.

4. Idem, *Despre Fericiri, Cuvântul III*, p. 348-356.

5. Vasile Răducă, *op. cit.*, p. 124.

6. Am observat că Vladimir Lossky a încercat să găsească în toată patristica o definiție cuprinzătoare a termenului *chip*, dar nu a reușit. Sfântul Grigorie de Nyssa știa demult că este imposibil să exprimi până la ultima esență chestiuni care țin de natura divină: „Cine a cunoscut gândul Domnului? Se întreabă, pe bună dreptate, Apostolul (Romani 11,34) Și eu întreb: Cine și-a cunoscut vreodată cum trebuie cugetul său? S-o spună aceasta cei care mărginesc ființa lui Dumnezeu în granițele înguste ale puterii lor de cunoaștere, să răspundă dacă s-au cunoscut pe ei înșiși” (*Despre facerea omului*, cap. XI, p. 33).

desăvârșit, neputința de a-L cunoaște fiind și a o mărturie sigură că ființa dumnezeirii este de nepătruns”¹.

Darurile chipului

Este lesne de observat, cel puțin la Sfântul Grigorie de Nyssa – asupra operei căruia ne-am îndreptat atenția în mai mare măsură, deoarece conceptul de *chip și asemănare* stă la baza întregii lui antropologii – cum *chipul* se distinge în funcțiile sufletești ale omului și în diversele manifestări ale existenței sale ca persoană. Omul în întregimea lui – trup și suflet – se putea împărtăși de tot binele pentru că aceasta a fost voia lui Dumnezeu încă de la început : a fost pus să stăpânească pământul, a primit frumusețea înfățișării – „căci devenise icoana frumuseții dumnezeiești” –, firea sa era indestructibilă – „căci era chip al lui Dumnezeu, care e mai presus de patimă”² –, a fost invitat să intre „fără sfială” în dialog cu Dumnezeu³.

Omul este în întregime chip al lui Dumnezeu, ceea ce echivalează cu a spune că Dumnezeu „a făcut natura umană capabilă să se împărtășească de orice bine”⁴. El este ființă rațională, liberă și capabilă să se împărtășească din *bunătățile* dumnezeiești și să participe la ele. Lista acestor *daruri* este foarte bogată. Sfântul Grigorie enumeră, pe lângă demnitatea numelui, a virtuții, a nemuririi, a dreptății, care arată demnitatea împărătească de care se bucură omul⁵, înțelepciunea, libertatea, simplitatea sufletului, ideea oricărui bine.

Ansamblul tuturor acestor daruri conturează o ființă plină de demnitate, concretizată prin faptul că omul este o creatură eminentemente liberă. Episcopul Nyssei vorbește despre *libertate* ca fiind o stare ontologică și nu o însușire personală între altele. Libertatea este o calitate a *chipului*, care constă în capacitatea omului de a hotărî singur care este direcția spre care se îndreaptă. Cum omul are în sine dorul de Dumnezeu, orientarea firească este înspre Creator. Dar după îndepărtarea protopărinților din rai, trupul pare mai mult înclinat spre materie, oarecum în contrast cu aspirațiile sufletului : „Fiindcă trupul pofteste împotriva duhului, iar duhul împotriva trupului ; căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți cele ce ați voi” (Galateni 5, 17). În cuvintele Apostolului, *trup* înseamnă cugetul truesc dedat lucrurilor materiale,

1. *Despre facerea omului*, cap. XI, p. 33-34.

2. Învățătura biblică și, în deplin acord cu ea, teologia Sfinților Părinți Capadocieni îi atribuie în principiu *chipul* Cuvântului, celei de-a doua Persoane a Sfintei Treimi : „Aceste este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut, mai întâi născut decât toată făptura, pentru că întru El au fost făcute toate...” (Coloseni 1, 15-16) ; „În care Dumnezeuul veacului acestuia a orbit mințile necredincioșilor ca să nu le lumineze lumina Evangheliei slavei lui Hristos, Care este Chipul lui Dumnezeu” (2 Corinteni 4, 4). Sfântul Vasile cel Mare numește Sfântul Duh lumină care arată Chipul Dumnezeului celui nevăzut, adică pe Fiul (Cf. Nikos A. Matsoukas, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 146).

3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre învățătura creștină*, cap. VI, p. 137.

4. Idem, *Despre facerea omului*, cap. XVI, p. 46.

5. *Ibidem*, cap. IV, p. 22 ; Cf. *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, omilia a VI-a, p. 191.

care antrenează sufletul împreună cu ele. *Duh* înseamnă cuget duhovnicesc, preocupat de lucrurile înalte, spirituale. Raporturile dintre trup și suflet sunt determinate de suflet, nu de trup. Rațiunea dictează trupului. Este un act de voință. Atâta vreme cât sufletul păstrează raporturile sale cu Dumnezeu în stare naturală, trupul nu poate forța sufletul. Omul este liber să hotărască dacă vrea un suflet împătimit sau un trup duhovnicesc¹.

Libertatea, asemeni celorlalte daruri pe care le-a făcut Dumnezeu omului când l-a creat, devine tot mai vizibilă, mai expresivă, manifestă, cu cât se face mai simțită prezența Sfântului Duh în suflet: „Unde este Duhul Domnului acolo este libertatea. Iar noi toți, privind [...] slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă” (2 Corinteni 3, 17-18). Libertatea constă în puterea de a decide că voia lui Dumnezeu este voia proprie. Este o consecință a abandonării propriilor dorințe și încredințarea totală lui Dumnezeu. Libertatea este o formă concretă de manifestare a iubirii. (Este același paradox pe care îl întâlnim în procesul îndumnezeirii, când i se cere omului primul pas, pentru a fi întâmpinat de harul Sfântului Duh, însă impulsul de voință al omului nu ar fi posibil fără unda pornită din gestul iubirii lui Dumnezeu față de creatura Lui.) În cazul libertății, paradoxul constă în aceea că însuși refuzul omului de a se opune voii divine, renunțarea la a-și exprima propriile dorințe reprezintă esența libertății, secretul eliberării de orice pericol și rău care l-ar putea pândi pe omul care se îndepărtează de Dumnezeu. Este greu de spus dacă libertatea este un dar dumnezeiesc sau este și rodul nevoițelor omului. Mai degrabă, trebuie subliniat faptul că tot ceea ce a fost pus în firea omului în momentul creării sale a fost umbrit de neascultare; în viața din afara Raiului, omul conștient că e făptura lui Dumnezeu e dator să pună în lumină toate calitățile și darurile primite. Acest proces de reactivare a darurilor divine este, în fapt, drumul de la *chip* la *asemănare*.

Omul este o făptură chemată să *ajungă* la unirea cu Dumnezeu. Celor ce spun despre ei înșiși „sunt pământ și cenușă” (Facerea 18, 27), „vierme, și nu om” (Psalmul 21, 6), „trup [...], suflare ce trece și nu se mai întoarce” (Psalmul 77, 44), Dumnezeu le răspunde „dumnezei sunteți și toți fii ai Celui Preaînalt”

1. „Zic dar: În Duhul să umblați și să nu împliniți pofta trupului” (Galateni 5, 16). „În cazul în care sufletul n-ar guverna trupul, lăsându-l să se conducă singur [...] trupul ar judeca punând în cumpănă plăcerile care i-ar reveni lui și lucrurile s-ar petrece conform teoriei lui Anaxagoras [...] toate s-ar amesteca laolaltă.” (Platon, *Gorgias*, 465 c-d). Efortul de a alege între bine și rău este cu adevărat dificil, deoarece binele și răul au un înțeles diferit în funcție de minte și de simțuri – spune Sfântul Grigorie de Nyssa. Există riscul confuziei: „Unii socotesc bun ceea ce-i plăcut simțurilor, iar ceilalți cred că se numește bun doar ceea ce mintea socotește a fi bun” (*Despre suflet și înviere*, p. 60). Dar ca dovadă că nu doar trupul are aplecare spre rău, ci și sufletul, episcopul vorbește și despre mintea neinstruită („necercată”) care poate face alegeri nepotrivite, care se epuizează în „viața cârnii”. Constatăm că ideea amestecului necurat dintre simțuri și suflet este comună lui Platon și lui Grigorie de Nyssa. Omul se poate salva din toată această „nebie” prin căință. „Omule, ține în toată paza inima ta. Căci din aceasta sunt ieșirile vieții”, spune același Grigorie în *Despre rânduiala cea după Dumnezeu (a vieții) și despre nevoia cea adevărată*, p. 465.

(Psalmul 81, 6 ; Ieșirea 10, 34). Omul este invitat să devină dumnezeu după har. Creatorul nu poruncește. Stă la ușă și bate. El cheamă : „Ascultă, poporul Meu..., Israele!” (Psalmul 80, 7) și e auzit de „cei ce au urechi de auzit”. Dumnezeu își respectă creația și așteaptă un răspuns, nu forțează. Pentru că omul are în sine facultatea de a voi și liberul arbitru¹, și el poate să aleagă încotro se îndreaptă : să răspundă chemării Creatorului sau să se lase purtat de simțuri. Sfântul Grigorie de Nyssa precizează că totuși nici simțurile acestea nu acționează haotic : „Sufletul nostru, atunci când se unește cu trupul, se unește și cu simțurile trupului. Dar aceste mișcări care au devenit părtașe vieții omenești, adică simțurile, n-au fost date spre nenorocirea omului [...], ci, după felul cum omul își folosește voința liberă, aceste porniri ale sufletului devin fie unelte ale virtuții, fie ale viciului, tot așa cum fierul, turnat după voia turnătorului, ia forma unei săbii sau a unei unelte pentru lucrat pământul”².

Dacă omul optează pentru apropierea de Dumnezeu, atunci el este atins în chip tainic de harul divin, care nu constrânge, ci vine în întâmpinarea dorinței omului și-l transfigurează. Cum omul e creat să ducă dorul după Dumnezeu³, dorința lui se va identifica cu cea a Domnului și astfel el ajunge să spună precum Apostolul : „Nu eu, ci Hristos trăiește în mine” (Galateni 2, 20). Situându-se pe această treaptă de apropiere, făptura cea mai de preț a acestei lumi va întâmpina cum se cuvine și-și va însuși mesajul cuvintelor : „Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru din ceruri desăvârșit este”. Numai folosirea abuzivă și nehibzuită a libertății îndepărtează de acest ideal spiritual, de virtute, și dă naștere răului⁴.

Pentru a exprima un aspect al acestei libertăți de care se bucură omul, Sfântul Grigorie de Nyssa folosește termenul *paresia* : omul „era frumos la înfățișare (căci devenise icoana frumuseții dumnezeiești), iar firea sa era mai presus de suferință și patimă (căci era chip al lui Dumnezeu care e mai presus de patimă) ; și peste toate având libertate deplină de a vorbi cu Dumnezeu fără

1. „Cel care l-a făcut pe om părtaș la bunătățile dumnezeiești și a pus în firea sa mijloacele ca prin bunurile acestea să tânjească după ceea ce îi este propriu, desigur că nu l-ar fi lipsit de bunul cel mai frumos și mai de preț, adică de harul libertății și al voinței libere” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre învățătura creștină*, p. 131-132).

2. *Despre suflet și înviere*, p. 45.

3. „Dumnezeu a pus în inima omului dorul de El”, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul (PG 91, col. 1312 ab) sau „Dumnezeu : Cel pe care îl iubește inima mea” (PG 44, col. 801 a). Pornind de la această idee, Paul Evdokimov (*op. cit.*, p. 149) spune că „sfînțenia nu este altceva decât setea nestinsă, densitatea dorului de Dumnezeu”.

4. „Căci după cum vederea este acțiune a naturii, iar orbirea înseamnă lipsa acțiunii naturale, tot astfel virtutea se împotrivesc răutății ; și nu se poate înțelege o altă origine a răului decât depărtarea de virtute. Întocmai cum lumina pierde de îndată se face întuneric – iar când lumina se ivește din nou, întunericul se risipește – tot astfel, câtă vreme binele există în firea noastră, răul nu-și mai află loc, în timp ce îndepărtarea de bine devine cauza contrariului său. Întrucât însușirea voinței noastre libere este de a alege liber ceea ce voim, cauza relelor (de care suferim astăzi) nu este Dumnezeu, care ne-a creat cu o fire independentă și liberă, ci nehibzuința noastră de a alege răul în locul binelui.” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre învățătura creștină*, cap. V, p. 132)

sfială desfătându-se chiar cu vederea chipului lui Dumnezeu¹. După încălcarea poruncii Tatălui, Adam se ascunde căci se simte gol și-i este rușine, nu mai are curajul să apară senin și liber în fața lui Dumnezeu. Curajul de a vorbi cu Dumnezeu fără ascunzișuri și fără teamă, de la persoană la Persoană, este una dintre calitățile prin care se manifestă la Adam și Eva *chipul dumnezeiesc*. Această îndrăzneală nu înseamnă tupeu sau obrăznicie, ci curajul pe care-l dă siguranța că te adresezi unei persoane iubite, care te ascultă. Aceasta este *paresia*. Păcatul neascultării a transformat încrederea, curajul în rușine². Dar *paresia* poate fi recuperată printr-o viață binecredincioasă, spune episcopul Nyssei, așa cum, de altfel pot fi recuperate toate atributele divine ale omului.

„După asemănarea” lui Dumnezeu

Toate aceste „bunătăți” – susține episcopul Nyssei – au „aprins pizma vrăjmașului (Satanei)”³. Păcatul neascultării de care se face vinovat Adam a mutilat structura naturii umane. Elementele care constituie *chipul* au rămas valabile, întrucât caracterul de *chip*, în toată complexitatea lui, este un dat ontologic. În schimb, au fost distruse pârghiile care îi permiteau omului să stabilească o relație de analogie – *de asemănare* – cu Dumnezeu. Omul posedă viață, personalitate, conștiință de sine și se poate spune că-i seamănă lui Dumnezeu numai în măsura în care demonstrează aceste calități.

Dacă proprietatea de *chip* este ceea ce omul are prin natura sa, *asemănarea* este potențială, urmează să fie actualizată printr-un efort moral propriu. Altfel spus, pornind de la cuvintele Sfântului Grigorie de Nyssa, omul este *chip* prin creație, și ajunge la *asemănare* prin el însuși.

Ceea ce-l face pe om să fie *după chip* există indiferent de voia lui, dar *asemănarea* depinde de alegerile, de dispoziția și voința făpturii create. Totuși, puțin spus, între *chip* și *asemănare* există o legătură. Prin însușirile *chipului* se poate ajunge la *asemănare*. Iisus este *Chipul* după care a fost creat omul, și tot El este *asemănarea* la care omul este chemat să consimtă în mod liber.

Dacă darurile care-l fac pe om *după chipul* lui Dumnezeu sunt funcționale, omul capătă *asemănarea* cu Modelul. Calitățile *chipului* pot fi puse în umbră de păcat, dar ele nu dispar, nu pot fi distruse. *Asemănarea* este un aspect al modului de a fi al *chipului*. De aici (cel puțin) tragem concluzia că la Grigorie de Nyssa conceptele de *chip* și *asemănare* nu sunt sinonime, după cum greșit

1. *Despre învățătura creștină*, cap. VI, p.137; traducerea pr. Vasile Răducă pare mai expresivă: „În calitate de copie a frumuseții arhetipale, omul nu avea vreo patimă, pentru că era chipul Celui care nu cunoștea patima; el era plin de *paresia*, desfătându-se de fericierea vederii lui Dumnezeu față către față” (*op. cit.*, p. 143).
2. *Despre învățătura creștină*, cap. VII, p. 138-139. Vasile Răducă spune că *paresia* are o încărcătură semantică bogată și e greu de tradus printr-un simplu cuvânt. Din punct de vedere lingvistic, *paresia* ar însemna a zice orice, a vorbi fără disimulare, a spune totul cu franchețe. „Această franchețe corespunde atitudinii interioare pline de demnitate, dar și stimă și responsabilitate față de Cel căruia i se adresează.” (*op. cit.*, p. 143)
3. *Ibidem*, cap. VI, p. 137.

afirmă Johannes Quasten sau Jean Daniélou¹. În plus, între *chip* și *asemănare* nu există doar un raport etic, ci și un raport ontologic: elementele *chipului* sunt germenii dumnezeirii din om, care, prin dinamizare, participă la Modelul său: „În aceasta, se poate zice, stă într-adevăr asemănarea cu Dumnezeu: că sufletul nostru imită într-o oarecare măsură firea mai presus de fire”². Grigorie de Nyssa nu se referă, cu siguranță, la aspectul exterior, la trăsăturile fizice, și nici la totalitatea *bunătăților* care fac din om o creație *după chipul* lui Dumnezeu, ci la modalitatea prin care toate acestea tind spre îndumnezeire prin virtuți³. Sfântul Părinte insistă asupra participării *omului chip* la Model prin efortul de a-și împropria din nou ceea ce a pierdut: virtuțile. Prin ceea ce optează și-l situează pe om la distanță de Dumnezeu, *chipul* este pus în umbră și omul rămâne la nivel de ipostas biologic. *Omul chip* este o realitate numai în Dumnezeu. Știind aceasta, o existență autonomă nu este posibilă. Puterea spirituală a omului rezultă din virtuți. Una dintre caracteristicile *chipului* este dinamismul. Virtuțile sunt puteri active care mișcă omul de la *chip* spre *asemănare*, dându-i demnitatea de *persoană*. Împlinirea *asemănării* dă prilejul puterilor *chipului* să lucreze și să nască virtuți. *Chipul* pune în dinamică mijloacele și facultățile care țin de *persoană*, care printr-un acord liber, prin conformarea voii proprii la voia lui Dumnezeu, poate înfăptui *asemănarea*. Această înrâurire reciprocă este posibilă și se obține prin intervenția *harului divin*, care îngăduie omului să fie părtaș la viața dumnezeiască, să contemple Binele⁴. Atunci când Dumnezeu răscumpără o *persoană*, El începe să restaureze *asemănarea* inițială cu El în acea *persoană*, creând „omul cel nou, făcut după chipul lui Dumnezeu, în dreptate și în sfințenia adevărului” (Efeseni, 4, 24; Coloseni, 3,10).

Virtuțile sunt adevărate forțe dinamice cu ajutorul cărora omul se propulsează dincolo de realitatea imediată și poate participa la Dumnezeu. Odată ajuns aici, redobândind *asemănarea*, omul nu se oprește să urce și să înainteze, întrucât comuniunea cu Dumnezeu este o nesfârșită creștere în desăvârșire. Știm aceasta deoarece chiar și înainte de cădere, când era integral *după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu*, omul era mereu perfectibil

1. Johannes Quasten, *Patrology*, vol. III, Westminster, Maryland, 1960, p. 292; la fel, Jean Daniélou, într-o notă la Grigorie de Nyssa. *La vie de Moïsis*, în col. „Sources chretiennes”, nr. 1, p. 133 și în *Platonisme et theologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grigore de Nyssa*, Paris, 1954, p. 48.

2. *Despre suflet și înviere*, p. 65.

3. *Despre învățătura creștină*, cap. V, p. 128-132.

4. Iată cum susține Sfântul Grigorie de Nyssa aceste idei: „Puterea de a cugeta și darul deosebirii lucrurilor sunt însușiri ale sufletului datorate asemănării lui cu Dumnezeirea, fiindcă și pe Dumnezeu îl cunoaștem tot prin aceste însușiri. Și dacă sufletul ne-a fost eliberat din unirea cu patimile proprii animalelor – fie prin grija din viața aceasta, prin curățirea viitoare – atunci el nu va fi împiedicat întru nimic să contemple Binele”. Asemănarea cu Dumnezeu stă în faptul „că sufletul nostru imită în oarecare măsură firea mai presus de fire; iar marea fire, care depășește orice închipuire a minții noastre și orice cugetare, viețuiește într-alt chip în cerul ei decât noi aici, pe pământ” (Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre suflet și înviere*, p. 64-65).

prin deschiderea spre desăvârșire, prin *asemănarea din* ce în ce mai mare cu Dumnezeu¹.

Virtuțile marchează drumul spre Dumnezeu. Ele dau siguranța orientării corecte. După Sfântul Grigorie de Nyssa, rugăciunea se află în fruntea virtuților², întrucât, prin comunicarea și comuniunea cu Dumnezeu se menține vie dorința de apropiere de divinitate. De aceea, viața în virtute înseamnă progres duhovnicesc, înaintare în *asemănarea* cu Arhetipul. După o construcție logică, putem spune că *asemănarea* este rezultatul virtuților, văzute de Grigorie de Nyssa ca niște *aripi*³.

Asemănarea nu înseamnă negarea naturii, ci acomodarea treptată, familiarizarea mereu crescândă cu starea de desăvârșire, pregustarea din viața viitoare. Acest nivel spiritual poate fi atins, ne spune Sfântul Grigorie de Nyssa, deoarece viața omului este ancorată în supranatural prin darurile primite la creație. După cădere, omul este capabil să se proiecteze în transcendent prin dinamizarea elementelor *chipului* și, apoi, prin participarea la Dumnezeu, prin *asemănare*. Astfel, înțelegem că *starea naturală a omului* ajuns *persoană* prin aceea că a redobândit starea inițială de creatură *după chipul și după asemănarea lui Dumnezeu, este supranaturală*⁴.

Asemănarea permite omului să se realizeze deplin, să devină ceea ce este el în mod fundamental, să împlinească în persoana sa natura umană.

-
1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre „Fericiri”, Cuvântul I*, p. 333-342. Permisivitatea de a mânca din pom era un prag pe care ar fi putut să-l treacă după ce ar fi trecut, în prealabil, altele. Astfel, greșeala lui Adam constă în faptul de a nu fi răbdător și de a fi ars etapele; de a fi gustat înainte de vreme din ceea ce i-ar fi fost oricum permis, dar la „vârsta” potrivită.
 2. Cf. *Despre viața lui Moise* și în *Despre nevoia desăvârșită*.
 3. În Psalmii 90, 2 și 35, 8, dar și în Matei 23, 37, se spune că natura dumnezeiască are aripi. Când a fost creat, omul a primit ceva din natura dumnezeiască, prin aceea că este *după chipul și după asemănarea* lui Dumnezeu. Deci, spune episcopul Nyssei, și omul este înaripat, dar aceste aripi reprezintă puterea, fericirea, nestricăciunea. Fiecare virtute aduce cu sine un plus de putere și energie duhovnicească, face să crească aripi omului aflat pe calea spre îndumnezeire. A se vedea *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, XV.
 4. Sfântul Grigorie de Nazianz spune că omul este „parte” a lui Dumnezeu, iar Sfântul Grigorie de Nyssa consideră că orice om este, virtual, desăvârșit.

DANIEL JUGRIN

Considerații cu privire la datarea și autenticitatea tratatului *Adversus Eunomium* al Sf. Vasile cel Mare

Cea mai veche dintre scrierile dogmatice aparținând Sf. Vasile cel Mare este *Adversus Eunomium*¹ (*AE* de aici înainte), în trei cărți². Titlul său original, „Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβους Ευνομιου”, indică faptul că reprezintă o respingere a tratatului de mici dimensiuni, *Apologia*³, pe care Eunomiu, unul dintre liderii unei forme extreme de arianism, l-a transmis sinodului care s-a ținut la Constantinopol în 359.⁴

Datarea tratatului *AE*

Procesul datării tratatului *AE* a fost unul foarte disputat și controversa s-a centrat în jurul mărturiilor contradictorii a două dintre epistolele lui Vasile, *Ep.* 223 și *Ep.* 20. *Ep.* 223 pare a face aluzie la lucrarea lui Vasile împotriva lui Eunomiu și ne oferă data de 364. *Ep.* 20 menționează în mod precis lucrarea *AE*, însă pare să indice data de 362.

Paul J. Fedwick pretinde că *AE* a fost scrisă cel mai probabil în 364: „lucrarea a fost dictată cel mai probabil în grabă înainte de Sinodul de la Lampsac, reunit în toamnă.”⁵ Afirmatia sa valorizează cu predilecție mărturiile

-
1. J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae Graecae* (P.G.), 1857, vol. 29, col. 497-768.
 2. Cărțile IV și V sunt, potrivit cercetărilor moderne, de o autenticitate îndoielnică.
 3. P.G. vol. 30, col. 835-868.
 4. Pentru detalii legate de data și locul transmiterii *Apologiei* lui Eunomiu, *vide*: L. R. Wickham, „The Date of Eunomius' *Apology*: A Reconsideration”, *The Journal of Theological Studies*, 1969 XX (1), p. 231-240.
 5. P. J. Fedwick, „A Chronology of Basil”, în: *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteenth-Hundredth Anniversary Symposium*, ed. idem, 2 vols. (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981), p. 10-11, n. 57; citat de S. M. Hildebrand, „A Reconsideration of the development of Basil's trinitarian theology: The Dating of Ep. 9 and *Contra Eunomium*”, *Vigiliae Christianae* 58, 2004, p. 399.

din *Ep.* 223, în care Vasile face referire la prietenia sa amară cu Eustație al Sebastei :

„Și la Eusinoe, în timp ce era vorba ca tu și cu mulți episcopi să plecați spre Lampsac, până v-ați luat rămas bun de la mine, oare nu tot despre probleme de doctrină am discutat? Oare tahigrafii tăi n-au fost cu mine tot timpul, când am dictat [argumentele] *împotriva ereziei* ?”¹.

Nu este însă foarte clar dacă erezia la care se referă Sf. Vasile este cea a lui Eunomiu. În fapt, S.M. Hildebrand demonstrează, în baza unor dovezi contextuale convingătoare, că „erezia” este cea a lui Apolinarie.²

Ep. 223 reprezintă încercarea lui Vasile de a se apăra împotriva acuzațiilor aduse de Eustație al Sebastei și adepților săi. Vasile fusese apropiat de Eustație și îl considera ca un răspuns a lui Dumnezeu la rugăciunea sa privitoare la călăuzirea pe calea „cunoașterii învățaturii creștine și practica vieții ascetice.”³ La începutul anului 370, Vasile a călătorit în Armenia cu o comisie a împăratului Valens, pentru a sprijini și întări bisericele de acolo. În aceeași călătorie, la cererea lui Meletie, episcopul Antiohiei, și a lui Teodot, episcopul de Nicopolei, Vasile a încercat să abordeze problema care se iscase în legătură cu învățătura lui Eustație despre Duhul Sfânt, însă fără nici un rezultat. În final, Vasile a fost forțat să condamne învățătura lui Eustație în mod categoric, iar acesta din urmă a lansat atacuri virulente la adresa ortodoxiei lui Vasile. Eustație a pus în circulație o scrisoare trimisă chipurile de Vasile lui Apolinarie, cu intenția de a-l implica pe Vasile în presupusa eroare a lui Apolinarie, sabelianismul.⁴ Aceasta trebuia să fie deci erezia despre care scrie Sf. Vasile în *Ep.* 223, erezie la care el a dictat obiecții în prezența lui Eustație. Aceste obiecții, susține Vasile, fac acuzația lui Eustație nefondată și nejustificată.

Vasile însuși a asociat obiecțiile sale dictate cu Sinodul de la Lampsac, iar cele de la Lampsac nu aveau legătură cu Apolinarie. Istoricul creștin *ortodox* Socrate relatează faptul că sinodul de la Lampsac era un sinod *homoiousian*, preocupat în special de respingerea crezului sinodului de la Rimini și a gândirii ariene pe care limbajul vag al acestui crez îl proteja.⁵

Sinodul a trimis pe Eustație al Sebastei, Teofil de Castabala și Silvan de Tars care au dorit să se întâlnească cu Papa Liberius, care a refuzat scrisorile lor pe motiv că erau arieni care respingeau crezul nicean.

1. Saint Basile, *Lettres*, tome III, texte établis et traduits par Yves Courtonne, Les Belles Lettres, Paris, 1966, p. 14. Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea a treia, trad. C. Cornițescu, în col. „Părinți și Scriitori Bisericești” (PSB), 12, Editura Institutului Biblic și de Misiune al B.O.R. (EIBMBOR), București, 1988, p. 461.
2. S. M. Hildebrand, „The Dating of Ep. 9 and *Contra Eunomium*...”, p. 399.
3. Saint Basile, *Lettres*, III, Courtonne, 1966, p. 10. Cf. trad. rom. Cornițescu, 1988, p. 457-458.
4. *Vide Ep.* 129 și 130, în: Saint Basile, *Lettres*, tome II, texte établis et traduits par Yves Courtonne, Les Belles Lettres, Paris, 1961, p. 39-44. Cf. trad. rom. Cornițescu, 1988, p. 311-315.
5. Cf. Socrate, *Historia Ecclesiastica*, Lib. IV, XII (P.G. 67, 484B-485B).

Ei i-au răspuns că au recunoscut adevărul cu pocăință și s-au lepădat deja de credința dintâi a anomeilor și au mărturisit cum că Fiul este întru toate asemenea cu Tatăl și că nu se deosebește cu nimic *homooysiou* de *homoion*. Liberiu le-a cerut să scrie mărturisirea convingerii lor. Iar ei i-au întins o carte în care au completat și cuvintele credinței expuse la Niceea.¹

Presiunea anti-ariană a Sinodului de la Lampsac a fost cea care le-a indus cercetătorilor concluzia că obiecțiile dictate de Vasile sunt propria lucrarea *AE*. Dar nu avea nici un sens, crede S. M. Hildebrand², ca Vasile să fi menționat o lucrare anti-ariană de a sa pentru a se disculpa de acuzația de sabelianism. Mai mult decât atât, declarația reprezentanților de la Lampsac adresată lui Liberius condamnă, chiar dacă în termeni foarte concisi, „toată erezia lui Sabelie, Patropassian, a marcioniților, fotinienilor, marcelienilor, a lui Paul de Samosata, și învățătura lor, și pe toți cei de un cuget cu ei.”³ În timp ce Lampsac a fost un sinod predominant anti-arian, el a condamnat și eroarea opusă, a sabelianismului. Poate de aceea, cel mai bine ar fi să vedem obiecțiile dictate ale lui Vasile ca asociate atât cu Lampsac, cât și cu anti-sabelianismul.⁴

Pornind de la fragmentul deja invocat din *Ep.* 223, 5, B. Sesboüé⁵ datează *AE* înainte de toamna lui 364 – atunci când a avut loc Sinodul de la Lampsac.

Pe aceeași linie, L. Turcescu argumentează că nu exista altă lucrare dogmatică basiliană în acea perioadă atât de importantă încât să fie comandată de episcopi pentru utilizarea la un sinod. În acea perioadă, Vasile a scris mult, dar lucrările sale sunt fie morale și ascetice, fie omilii sau epistole. Este greu de crezut că o altă lucrare, în afară de *AE*, a fost sprijinită de un număr atât de mare de episcopi. Pe temeiul acestor considerente, Turcescu apreciază că *Ep.* 223, 5 face într-adevăr aluzie la *AE* și data finalizării lucrării este 364.⁶

Th. Kopecek⁷ datează *AE* în perioada 360-362, prin intermediul unor mărturii externe și reduce, apoi, intervalul la 360-361, cu ajutorul unor dovezi interne. Cea mai convingătoare dintre dovezile sale externe gravitează în jurul *Ep.* 20, în care Vasile menționează în mod explicit lucrarea sa împotriva lui Eunomiu, pe care o trimite lui Leontie Sofistul: „Ți-am trimis lucrarea scrisă de mine *împotriva lui Eunomiu*”⁸. Astfel că, dacă am putea data în mod precis *Ep.* 20, la fel am putea proceda și cu *AE*, în baza relației dintre cele două.

1. Socrate, *Historia Ecclesiastica*, Lib. IV, XII (P.G. 67, 485B).

2. S. M. Hildebrand, „The Dating of Ep. 9. and *Contra Eunomium*...”, p. 400.

3. Socrate, *Historia Ecclesiastica*, Lib. IV, XII (P.G. 67, 488A-B).

4. Vasile a scris o lucrare anti-sabeliană (*Omilia* 24) undeva între 363 și 378, dar probabil mai aproape de 378: *Homilia contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos* (P.G. 31, 600-17). Cf. trad. rom. în: Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea întâi, trad., introd., note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1986, p. 589-599.

5. B. Sesboüé, „Introduction”, în: Basil de Césarée, *Contre Eunome*, introd., trad. et notes de Idem, tome I (Sources Chrétiennes 299), Les Éditions du Cerf, Paris, 1982, p. 42-43.

6. L. Turcescu, „*Prosopon* and *Hypostasis* in Basil of Caesarea's *Against Eunomius* and the Epistles”, *Vigiliae Christianae* 51, No. 4 (Nov., 1997), p. 376.

7. Cf. Th. Kopecek, *A History of Neo-Arianism*, vol. I, Patristic Monograph Series, 8, Cambridge, Mass, The Philadelphia Patristic Foundation, 1979, p. 362-372.

8. *Ep.* 20, 25: „Ἀπεσταλα δε και τα προς Εὐνομιον ο ειπε παιδιαν χρε καλιν...”. Cf. Saint Basile, *Lettres*, tome I, texte établi et traduit par Yves Courtonne, Les Belles Lettres, Paris, 1957, p. 51.

Prudentius Maran¹ susținea că *Ep.* 20 a fost scrisă la începutul preoției lui Vasile – plasată de el în 364, dată respinsă însă de J. Fedwick și Th. Kopecek.² Argumentația lor are ca fundament o scrisoare a Sf. Grigorie de Nazianz, care redacta *Ep.* 8³ ca răspuns la o scrisoare pierdută a lui Vasile – prin care acesta din urmă îi aducea la cunoștință prietenului său evenimentul hirotoniei sale. Paul Gallay⁴ plasează scrisoarea lui Grigorie în 362. Anul 362, propus pentru hirotonia lui Vasile, s-ar potrivi și cu alte evenimente din viața lui, *viz.* moartea lui Dianus în 362 și ascensiunea lui Eusebiu la episcopia Cezareei.⁵ Dacă deci *Ep.* 20 poate fi datată după hirotonia lui Vasile, *AE* ar fi putut fi scrisă *în* sau *înainte* de 362.

Argumentul în favoarea datării *Ep.* 20 în 362 poate fi derivat și din scuzele adresate de Vasile sofistului Leontie pentru faptul de a nu-i fi scris: „Pentru mine multiplele ocupații în care mă aflu ar putea servi ca un fel de scuze pentru întârzierile scrisorilor”.⁶ Vasile adăugă că din cauză că a „pierdut eleganța stilului, în urma deseii întrebuițări a limbajului popular (vulgar), e firesc să nu îndrăznesc să mă adresez unui sofist ca tine, care dacă aude ceva nevrednic de înțelepciunea lui, se tulbură și nu rabdă.”⁷ Chiar dacă mărturia basiliană reclamă redactarea scrisorii după hirotonia sa, nu înseamnă că a fost scrisă neapărat *imediat* după aceasta. Putem concluda în mod rezonabil că *Ep.* 20 ar fi putut fi scrisă în 362, dar și mai târziu.

Totuși, e posibil ca *AE* să fie datată mai degrabă mai la începutul anilor 360, decât mai târziu, întrucât Sf. Grigorie de Nyssa face mențiunea că lui Eunomiu i-a luat multă vreme pentru a-și redacta răspunsul său.⁸ În plus, Vasile admite că *AE* este prima sa lucrare de acest gen în cariera sa bisericească :

trecând cu vederea neputința noastră în această privință, cu toate că suntem neîndemânatici cu totul în această înfățișare de cuvinte, am primit să stabilim adevărul și să respingem temeinic minciuna după măsura cunoștinței dată nouă de la Domnul.⁹

1. *Vita Basilii Magni Archiepiscopi Caesariensis*, Caput IX, II; în : S. P. N. Basilii, *Caesareae Cappadociae Archiepiscopi, Opera omnia quae exstant*, tomus primus, P.G. J.-P. Migne, 1857, vol. 29, p. XXXIX B.
2. J. Fedwick, „A Chronology of Basil...”, p. 7, n. 26 și Th. Kopecek, *A History of Neo-arianism*, I, p. 366-67. Citați de S. M. Hildebrand, „The Dating of Ep. 9 and *Contra Eunomium*...”, p. 401.
3. Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres*, tome I, texte établi et traduit par Paul Gallay, Les Belles Lettres, Paris, 1964, p. 11.
4. P. Gallay, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Emmanuel Vitte, Lyon / Paris, 1943, p. 73.
5. Cf. S. M. Hildebrand, „The Dating of Ep. 9 and *Contra Eunomium*...”, p. 401.
6. Saint Basile, *Lettres*, I, Courtonne, 1957, p. 50. Cf. trad. rom. Chițescu, 1988, p. 152.
7. *Ibidem*. Cf. trad. rom. Chițescu, 1988, p. 152-153.
8. „Luându-și un răgaz cât a vrut în timp îndelungat, s-a chinuit mai mult decât fiarele cele mari și cănoase să scoată un cuvânt în toată perioada de timp de la mijloc.” *Contra Eunomium* I. 1 (P.G. 45, 249B-C). J. Quasten confirmă faptul că „i-au trebuit lui Eunomiu cel puțin 12 ani pentru a răspunde respingerii Sfântului Vasile referitoare la prima sa Apologie”. Cf. J. Quasten, *Patrology*, vol. III, Spectrum Publishers, 1963, p. 308.
9. *Cartea I.* 1, P.G. 29, 500B. Cf. *Împotriva lui Eunomiu*, traducere și note de Lavrentie Carp, Ed. Crigaurux, Piatra-Neamț, 2007, p. 33.

Această mărturisire a lui Vasile ar mai putea fi completată cu un amănunt destul de interesant care ar revendica o datare mai degrabă mai la începutul anilor 360, decât mai târziu. Este vorba despre faptul că, la începutul *Cărții* I din *AE*, Vasile îl cataloghează pe Eunomiu drept „mincinos, neînvățat, batjocoritor, zeflemitor, hulitor”¹, însă nu face nici o referire la situația umilitoare pe care a trăit-o Eunomiu : aceea de a fi respins de propria sa turmă de credincioși și forțat să renunțe la eparhie.² Motivul pentru care Vasile ar fi putut omite un astfel de amănunt decisiv se datorează poate faptului că acele evenimente nu se consumaseră încă la momentul când el inventariază defectele personale și doctrinare ale lui Eunomiu.³

În lumina acestor considerații, este verosimilă ipoteza datării tratatului *AE* mai degrabă mai la începutul anilor 360, decât mai târziu.⁴

Cu toate acestea, o serie de alți cercetători moderni au impus o viziune cu totul diferită, trasând un cadru mai detaliat în ceea ce privește datarea *AE*. Astfel, Th. Böhm⁵, pornind de la cercetările textuale ale lui V. H. Drecoll,⁶ propune următoarea matrice cronologică pentru *Cărțile* I-III din *AE* :

începutul lui 360	<i>Apologia</i> lui Eunomiu
înainte de 364	Lucrările preliminare și tratatele <i>AE</i> I-II
364	Versiunea finală a <i>AE</i> I-II
în jurul anului 365	Tratatul pnevmatologic <i>AE</i> III
după 365	Versiunea finală a <i>AE</i> III

Referitor la *Cărțile* IV și V din *AE*, se poate afirma că plasarea lor cronologică a fost una extrem de contestată. Potrivit lui F. X. Risch⁶, *AE* IV creează impresia unei confruntări imediate. În plus, autorul *AE* IV a utilizat în chip ingenios cuvântul cheie homoiousian „ομοιους ουσιας”, fapt care l-a îndreptățit pe Risch să dateze acest tratat foarte devreme, în 360. Pornind de la o comparație cu *refutation hypocrisis* (la finele lui 363)⁷, Risch își exprimă convingerea că *AE* V trebuie să fi fost scrisă în jurul anilor 362 / 363.

1. *Contra Eunomium* Cartea I. 1, P.G. 29, 501B. Cf. trad. rom. Carp, 2007, p. 35.
2. „În cele din urmă, poporul, neputând să mai rabde parada seacă și arogantă a limbajului său, l-a scos afară din oraș. De aceea, el s-a retras la Constantinopol și, împărțind reședința cu Eudoxie, era privit ca episcop titular.” Socrate, *Historia Ecclesiastica*, Lib. IV, VII (P.G. 67, 472-473).
3. Cf. S. M. Hildebrand, „The Dating of Ep. 9 and *Contra Eunomium*...”, p. 403.
4. Cf. *Ibidem*, p. 405.
5. Th. Böhm, „Basil of Caesarea, *Adversus Eunomium* I-III and Ps. Basil, *Adversus Eunomium* IV-V”, *Studia Patristica* 37, 2001, p. 21.
6. V. H. Drecoll, *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basiliius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996 *passim*.
6. F. X. Risch, *Pseudo-Basiliius, Adversus Eunomium IV-V. Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Brill, Leiden / New York / Köln, 1992, p. 17-18.
7. (Athanasii) *refutatio hypocrisis* Meletii et Eusebii Samosatensis (P.G. 28, col. 85-88). Cf. F. X. Risch, *Pseudo-Basiliius, Adversus Eunomium IV-V...*, p. 18, n. 99.

Autenticitatea tratatului *AE*

Tradiția manuscrisă a pus sub numele lui Vasile de Cezareea cinci cărți consacrate respingerii lui Eunomiu.

Autenticitatea *Cărților* I și II din *AE* nu a făcut niciodată obiectul vreunei îndoieli. Această operă ne este cunoscută prin intermediul unei serii de mărturii convergente, în special cea a lui Grigorie de Nyssa, care s-a servit în mare măsură de fratele său pentru a răspunde, la rândul lui, lui Eunomiu. Aceeași judecată poate fi extinsă și asupra *Cărții* III, cu o mică diferență.¹ M. Hayes notează că în baza unei note marginale de la începutul *Cărții* III, unii cercetători ai manuscriselor bizantine neagă originea sa basiliană din cauza frazelor mai „dure”, străine lui Vasile.² Toate remarcile legate de metodă și ton sau de teme care vor fi dezvoltate mai târziu în tratatul *Despre Duhul Sfânt*, nu sunt destul de elocvente, opinează B. Sesbotié, încât să arunce îndoieli serioase asupra paternității basiliene a *Cărții* III. Este adevărat totuși că există în carte unele dovezi care ar indica că starea de spirit a autorului s-a schimbat oarecum față de momentul când a scris primele două cărți. Aceste observații deschid posibilitatea redactării celei de-a treia cărți puțin mai târziu.³

Chestiunea complexă și disputată a atribuirii *Cărților* IV și V *AE* a dat naștere la o literatură abundentă. Principalele argumente care au alimentat îndoielile privind paternitatea basiliană a *Cărților* IV și V rezidă într-o schimbare evidentă de stil și chiar de gen literar, primele trei cărți fiind în formă de dialog, iar ultimele două, în formă de discurs dogmatic.

W. M. Hayes inventariază tot șirul pozițiilor pro sau contra apartenenței basiliene a *Cărților* IV și V, începând cu tradiția manuscrisă bizantină, continuând cu pozițiile primilor editori ai tratatului *AE* și ajungând până la cercetările contemporane.⁴

În 1721-1722, Julian Garnier aducea la zi cea mai completă ediție a tratatului *AE*. În *Praefatio*, Garnier se poziționează împotriva oricărei origini basiliene a *Cărților* IV și V și își bazează argumentele în special pe considerente stilistice.⁵ Pentru Prudent Maran, care a dus la bun sfârșit munca de editare a vol. al III-lea, multe dintre argumentele lui Garnier nu sunt concludente.⁶ Tradiția editării *AE* intră într-o nouă etapă odată cu evenimentul reeditării versiunii Garnier-Maran de către J.-P. Migne, care republică raționamentul lui Garnier:

1. B. Sesbotié, „Introduction”, în: Basile de Césarée, *Contre Eunome* I, p. 59.

2. Cf. W. M. Hayes, *The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium Books IV-V*, Brill, Leiden, 1972, p. 27.

3. B. Sesbotié, „Introduction”, în: Basile de Césarée, *Contre Eunome* I, p. 60-61.

4. Vide W. M. Hayes, *The Greek Manuscript Tradition...*, p. 28-39.

5. D. Jul. Garnerii *Praefatio*, 68-69. (P.G. 29, CCXXXIII).

6. *Prolegomena, Vita S. Basilii*, Caput XLIII, VII. (P.G. 29, CLXXV).

Am amintit deja despre faptul că nu au lipsit unii care să considere ca îndoielnice aceste ultime două cărți; numai că se găsesc puțini și nici nu își sprijină opinia lor pe argumente destul de puternice. Datorită acestui fapt a reușit să se impună opinia contrară, și pe aceasta au acceptat-o toți, printr-un acord unanim.”¹

În 1890, Johannes Dräseke² respingea originea basiliană a cărților IV și V și le atribuia lui Apolinarie al Laodiceei, pe baza similarităților dintre *AE* IV-V și ceea ce cunoaștem din Apolinarie. Franz Xaver Funk³ procedează la o comparație extinsă între *De Trinitate* a lui Didim cel Orb al Alexandriei și *Cărțile* IV-V, și descoperă unele paralele izbitoare.⁴

În 1904, Karl Holl⁵ își concentra atenția asupra relației dintre Amfilohie de Iconiu și capadocieni și ajungea la concluzia că Didim nu poate fi autorul lucrării. În 1905, Johannes Leipoldt⁶ publica toate textele cunoscute ale lui Didim și concludea că nici Vasile, nici Didim nu poate fi autorul textului.⁷

Argumentele convingătoare furnizate de Fr. X. Funk în privința originii didimiene a cărților IV-V *AE* vor fi confirmate de Joseph Lebon⁸, care descoperă reminiscențele unui manuscris siriac la *British Museum* (Add. 17, 201), o versiune a unui text grecesc care se găsește în a patra carte *AE*. El poartă următoare subscripție: „Finita sunt capitula dicta a Didymo Alexandrino adversus Arianos”.

P. L. Doutreleau⁹ a pus la îndoială, în baza unor argumente de ordin dogmatic, autenticitatea didimiană a cărților *De Trinitate*, fapt ce ar fi putut clătina principalul argument al criticii interne în favoarea apartenenței didimiene a cărților IV și V „pseudo-basilene”. Cu toate acestea, Doutreleau ține să sublinieze în *Introducerea*¹⁰ sa la *Comentariul la Zaharia* a lui Didim că deși din punct de vedere istoric s-a pornit de la *De Trinitate* pentru a-i atribui lui Didim cărțile IV-V *AE*, nu rezultă în mod automat că și reciproca trebuie să fie adevărată.

1. „Jam diximus non deesse qui hos ultimos duos libros revocent in dubium; sed perpauca inveniri, neque eos suam opinionem rationibus satis firmis stabilire; ob idque adversam opinionem ita vicisse, et eam omnes uno consensu amplexi sint”. P.G. 29, 671-672, monitum 279.
2. J. Dräseke, „Des Apollinarios von Laodicea Schrift wider Eunomios”, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 11, 1890.
3. Fr. Xaver Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, II, tratatul XV, Paderborn, 1899.
4. Cf. W. M. Hayes, *The Greek Manuscript Tradition...*, p. 30-32.
5. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den Grosseren Kappadozien*, Tübingen, Mohr, 1904.
6. J. Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandria*. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 29, heft 3, Leipzig, Hinrich, 1905.
7. Cf. W. M. Hayes, *The Greek Manuscript Tradition...*, p. 33-34.
8. J. Lebon, „Le Pseudo-Basile (*Adv. Eun.*, IV-V) est bien Didyme d’Alexandrie”, *Le Museon*, 50 (1937), p. 61-83.
9. L. Doutreleau, „Introduction”, în: Didyme l’Aveugle, *Sur Zacharie*, introd., texte critique, traduction et notes de Idem, tome I, SC 83, Les Éditions du Cerf, Paris, 1962, p. 126-128.
10. B. Sesboüé, „Introduction”, în: Basile de Césarée, *Contre Eunome* I, p. 62, n. 5.

În 1967, Benoit Pruche¹ readucea în discuție chestiunea paternității basiliene a cărților IV-V *AE*. Demersul său scotea la iveală următorul aspect demn de luat în seamă: în lucrarea *Contra Impium Grammaticum* și în *Epistolele lui Sever către Sergiu*, Sever de Antiohia face 19 citări explicite din *Cărțile IV și V* și le atribuie formal Sf. Vasile de Cezareea. Se știe că Sever era un bun cunoscător al lui Vasile și că el a scris în jurul anului 520, cam cu un secol și jumătate după evenimente. Înaintea lui Sever, Timotei Aelurus, la numai un secol după compunerea *AE IV-V*, oferea deja mai multe citări din *Cartea IV*, fiind cel mai timpuriu martor al paternității basiliene.²

Urmând această linie de interpretare, B. Pruche propune următoarea ipoteză: fiind dat faptul că Sever introduce printr-o mențiune tot timpul diferită citările sale la cărților I-III („in prima ex ortionibus ad impium Eunomium”...) și pe cele la cărțile IV-V („in oratione syllogismorum adversus Eunomium”...), nu ar putea fi vorba de două opere diferite ale Sf. Vasile, una fiind în formă de dialog și cealaltă sub forma unei secvențe de silogisme? Această supoziție ar legitima credința că cele două opere au fost separate în timp – făcând astfel dovada, cel puțin parțială, a diferențelor dintre ele.³

În *Introducerea* lor la ediția critică a celor două omilii *Despre originea omului*, A. Smets și M. Van Esbroeck îmbrățișează ipoteza prudentă avansată de B. Pruche, pe care o depășesc și fac din ea o concluzie.⁴

Această concluzie nu a raliat însă asentimentul tuturor cercetătorilor. Ca răspuns la sugestia lui B. Pruche că paternitatea cărților ar putea fi basiliană, Amand e Mendieta scria: „Singura mea certitudine în această chestiune este că aceste două cărți *nu* au fost scrise de Sf. Vasile cel Mare.”⁵

Într-unul din studiile sale recente, Thomas Böhm⁶ remarcă argumentele puternice oferite de Franz Xaver Risch⁷ în favoarea atribuirii cărților *AE IV-V* lui Apolinarie.

1. B. Pruche, „Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres contres Eunome IV et V attribués à Saint Basile de Césarée?”, *Studia Patristica* 10, part I, 1970, p. 152-154.
2. Pentru lista completă a citărilor *vide*: W. M. Hayes, *The Greek Manuscript Tradition...*, p. 5-6.
3. Cf. B. Sesboüé, „Introduction”, în: Basile de Césarée, *Contre Eunome*, I, p. 63-64.
4. A. Smets și M. Van Esbroeck vorbesc de „cărțile IV și V din *Contra lui Eunomiu*, recent reatribuite lui Vasile” și apropie citările scripturistice ale acestor cărți de cele pe care le găsim în omiliile *Despre alcătuirea omului*, în particular în cea care a tratat despre Duhul creator. Cf. „Introduction”, în: Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, introd. texte critique, trad et notes par A. Smets et Michel van Esbroeck, Les Édition du Cerf, Paris, 1970, p. 119-120.
5. Amand de Mendieta (scrisoare datată 12 Octombrie 1967), citată în: W. M. Hayes, *The Greek Manuscript Tradition...*, p. 37.
6. Th. Böhm vorbește de o „influență neoplatonică” atât asupra lui Apolinarie, cât și în cazul *AE IV-V* și crede că „numai o reconsiderare a textelor apolinariene va aduce lumină în istoria originii controversii trinitare în a doua jumătate a secolului al IV-lea.” Cf. Th. Böhm „*Adversus Eunomium I-III...*”, p. 26.
7. Fr. X. Risch, *Pseudo-Basilius, Adversus Eunomium IV-V. Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1992, *passim*.

Pornind de la o analiză atentă a *pneumatologiei* cărților IV și V *AE*, Elena Cavalcanti susținea în concluziile sale la capitolul dedicat Sf. Vasile cel Mare¹ din *Studi Eunomiani* că anumite teme (îndeosebi cea a Duhului ca chip al Fiului) sunt cu totul străine gândirii lui Vasile.²

După cum este lesne de observat, toate aceste argumente împotriva paternității basiliene iau în calcul în special diferența de stil și conținut a *Cărților* IV și V în comparație cu scrierile autentice.

În plus, Eunomiu, în a sa „*Απολογία υπερ απολογιας*”, nu raspunde decât la primele trei cărți îndreptate împotriva sa. Sf. Grigorie de Nyssa, la rândul său, nu le cunoștea decât pe acestea trei, atunci când a preluat ștafeta controverselor împotriva lui Eunomiu. Este destul de curios faptul că nici unul, nici altul n-a făcut vreo referire la *Cărțile* IV și V. În aceste condiții, citările lui Timotei Aelurus și Sever ar putea fi dovada unei înlănțuiri foarte timpurii a celor două lucrări.³

„Poate că”, scria Jean Gribomont, în 1965, „urmașii lui Vasile, găsim în cabinetul său fragmentul anonim și opusculul nostru lângă *AE*, ar fi putut grupa ei înșiși întregul.”⁴

Indiferent dacă cele două cărți, *AE* IV-V, aparțin lui Didim sau sunt o altă operă a Sf. Vasile, totuși ele nu și-au găsit locul în ediția critică a lui Bernard Sesboüé publicată, în 1982-1983, în colecția *Source Chretiennes*, volumele 299 și 305.

W. M. Hayes avertiza încă din 1972 asupra necesității unei ediții critice a textului grecesc al *Cărților* IV-V⁵ și își exprima convingerea că odată cu aceasta diversele fațete ale problemei vor fi clarificate și chestiunile legate de text și autenticitate vor fi aduse mai aproape de soluție.

Referințe bibliografice

- Balás, D. L., „The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius”, *Studia Patristica*, vol. XIV, part III, Akademie Verlag, Berlin, 1976, p. 275-281.
- Böhm, Thomas, „Basilus: *Adversus Eunomium* II. 4: Eine untypische Verwendung von ουσια und υποστασις?”, *Studia Patristica*, vol. XXXII, Peeters Leuven, 1997, p. 72-80.

1. Elena Cavalcanti, *Studi Eunomiani*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1976, p. 55-66.
2. „Un esame schematico della struttura dei due libri permette di constatare il carattere non unitario: non si tratta cioè di un'opera, di un trattato, di un *λογος*.” *Ibidem*, p. 52.
3. Cf. B. Sesboüé, „Introduction”, în: Basile de Césarée, *Contre Eunome* I, p. 64.
4. J. Gribomont, în recenzia sa la Hans Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto* (Patristische Texte und Studien, III, Berlin, Gruyter, 1964), în: *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 60, 1965, p. 488, citat în: W. M. Hayes, *The Greek Manuscript Tradition...*, p. 38.
5. Cf. W. M. Hayes, *The Greek Manuscript Tradition...*, p. 39.

- Idem, „*Adversus Eunomium* I-III and Ps. Basil, *Adversus Eunomium* IV-V”, *Studia Patristica*, vol. XXXVII, Peeters, Leuven, 2001, p. 21-26.
- Cavalcanti, Elena, *Studi Eunomiani*, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 7, Roma, 1976.
- Doutreleau, Louis, *Introduction*, la : Didyme l'Aveugle, *Sur Zacharie*, introd. texte critique, trad. et notes de Idem, tome I, S.C. 83, Les Éditions du Cerf, 1962, Paris, p. 13-186.
- Drecoll, Volker H., *Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996.
- Fedwick, Paul Jonathan, *Bibliotheca Basiliana Vniversalis*, Part one : Manuscripts ; Part two : Editions, translations, indices, Brepolis – Turnhout, 1996.
- Gallay, Paul, *La vie de saint Grégoire de Nazianze*, Emmanuel Vitte, Lyon – Paris, 1943.
- Hayes, Walter Martin, *The Greek Manuscript Tradition of (Ps.) Basil's Adversus Eunomium Books IV-V*, Brill, Leiden, 1972.
- Hildebrand, Stephen M., „A reconsideration of the development of Basil's trinitarian theology : the dating of Ep. 9 and *Contra Eunomium*”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 58, Nr. 4, 2004, p. 393-406.
- Kopecek, Thomas A., *A History of Neo-Arianism*, 2 vols., Cambridge, MA, The Philadelphia Patristic Foundation, 1979.
- Lebon, Joseph, „Le Pseudo-Basile (Adv. Eun., IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie”, *Le Museon*, 50 (1937), p. 61-83.
- Mortley, Raoul, *Arian negative theology: Aetius and Eunomius*, în : *From Word to Silence*, vol. 2: *The way of Negation, Christian and Greek*, Peter Hanstein Verlag, Bonn – Frankfurt am Main, 1986, p. 128-60.
- Pruche, Benoît, „Didyme l'Aveugle est-il bien l'auteur des livres contres Eunome IV et V attribués à Saint Basile de Césarée?”, *Studia Patristica*, vol. X, part I, Akademie Verlag, Berlin, 1970, p. 151-55.
- Risch, Franz X., *Pseudo-Basilius, Adversus Eunomium IV-V. Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Brill, Leiden – New York – Köln, 1992.
- Sesboüe, Bernard, *Introduction*, la : Basile de Césarée, *Contra Eunome*, introd. trad. et notes de B. Sesboüe, tome I, S.C. 299, Les Éditions du Cerf, Paris, 1982, p. 15-136.
- Shepardson, Christine, „Defining the Boundaries of Orthodoxy : Eunomius in the Anti-Jewish Polemic of his Cappadocian Opponents”, *Church History*, 76, 2007, p. 699-723.
- Smets, Alexis, Van Esbroeck, Michel, *Introduction*, la : Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme (Homélies X et XI de l'Hexaéméron)*, intr., texte, trad. et notes par A. Smets et M. Van Esbroeck, S.C. 160, Les Éditions du Cerf, Paris, 1970, p. 13-157.
- Stăniloae, Dumitru, *Învățătura despre Sfânta Treime în Scrierea Sfântului Vasile „Contra lui Eunomie”*, în : *Sfântul Vasile cel Mare. Închinare la 1600 de ani de la săvârșirea sa*, București, EIBMBOR, București, 1980, p. 51-69.
- Turcescu, Lucian, „*Prosopeon* and *Hypostasis* in Basil of Caesarea's *Against Eunomius* and the *Epistles*”, *Vigiliae Christianae*, vol. 51, no. 4 (Nov., 1997), p. 374-395.
- Vaggione, Richard P., „Some Neglected Fragments of Theodore of Mopsuestia's *Contra Eunomium*”, *Journal of Theological Studies*, 31, 1980, p. 403-470.
- Idem, *Eunomius of Cyzicus and the Nicene revolution*, The Oxford Early Christian Studies, Oxford University Press, Oxford, 2000.
- Wickham, Lionel R., „The Date of Eunomius' Apology : A Reconsideration”, *The Journal of Theological Studies*, 20, 1969, p. 231-240.
- Idem, „The Syntagmation of Aetius the Anomean”, *Journal of Theological Studies*, 19, 1968, p. 532-569.

MIHAI-SILVIU CHIRILĂ

Eshatologia lui Grigorie de Nyssa în contextul gândirii Antichității târzii

Preliminarii

Unul dintre cele mai importante aspecte ale teologiei creștine este eshatologia, „știința lucrurilor de pe urmă”. Întrucât creștinismul este o religie care stipulează că viața mundană e o etapă a existenței după care urmează o trecere spre alt plan ontologic, este absolut normal ca oamenii să fie preocupați de „oferta” pe care le-o face Hristos, mai ales într-o „piață a ideilor religioase” cum e societatea noastră informatică. Este de interes misionar-pastoral ca Biserica să contureze și să exprime public o viziune foarte mobilizantă despre Împărăția cerurilor, cu care să contracareze înșelăciunea hedonistă care cucerește lumea în zilele noastre și care afirmă cu tărie că dincolo de mormânt nu mai există nimic. În condițiile unei violente invazii media a noii religii mondiale, New Age, și a unei viziuni relativizante despre lume și viață, este necesar ca Biserica Ortodoxă să-i învețe pe tinerii ei credincioși că trecerea din viața lumească în cea cerească nu este o deplasare în altă galaxie în care să întâlnești extraterestri avansați din punct de vedere tehnologic care „terraformează” paradisuri artificiale pentru cei ce sunt „aleși” pentru „marea călătorie” etc. Luând în calcul toate aceste necesități și multe altele, ne-am putea aștepta să avem în Biserică un concept foarte puternic despre eshatologie, despre ce se întâmplă cu cei care se mântuiesc, așa cum ne învață Sfânta Biserică.

Și totuși, nu este așa. De ce? Primul motiv ar fi acela că eshatologia este un domeniu în care Scriptura este foarte ermetică și cumva generică în privința detaliilor referitoare la viitorul omului după Ziua cea mare a Judecății. În mod automat, exegeza Sfinților Părinți este și ea foarte precaută, unii dintre aceștia preferând în anumite aspecte să păstreze o „tăcere cu care să onoreze taina”¹, alții asumându-și riscul de a vorbi pe anumite teme legate de cele de pe urmă, uneori căzând în greșeli, alteori intuind aspecte folositoare pentru înțelegerea

1. Cf. Andreas Andreopoulos, „Eshatologia și restaurarea finală (apocatastaza) la Origen, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul”, articol tradus și publicat în volumul de față, p. 587.

noastră. Asceții și misticii au preferat să folosească limbajul apofatic al teologiei, trasat și de Apostolul Pavel care ne spune că în al treilea cer „a auzit lucruri care nu pot fi puse în cuvinte, lucruri care nu-i sunt permise omului să le spună” (2Cor. 12,4), încredințându-ne că Împărăția va fi un loc mai presus de cuvintele noastre omenești.

Un alt motiv important pentru care eshatologia a rămas cumva datoare teologiei creștine este evoluția credinței creștine înseși : dacă în primele secole creștine idealul mântuirii era centrul vieții creștine, după două mii de ani de creștinism acest ideal abia își mai găsește loc în sufletele unora de prin comunitățile monastice. A vorbi despre eshatologie în zilele noastre înseamnă a risca să ai, la nivel de masă, un public care te privește cu același interes cu care privește *Star Trek* sau *Farscape* și care, după ce ascultă mesajul, face ce face și când privește celebrele filme americane : schimbă canalul. Tocmai din acest motiv, mi s-a părut important să abordez în studiul de față concepția eshatologică a unuia dintre cei mai mari Părinți ai Bisericii : Grigorie de Nyssa. Dacă dorim să reaprindem dorul de mântuire al creștinilor ortodocși, trebuie să le facem o propunere cât poate ea fi de concretă : trebuie să le propunem Împărăția Cerească și să le spunem despre ea tot ce știm.

Grigorie de Nyssa a fost considerat de mulți un adevărat prinț al Bisericii pentru că a strălucit prin capacitatea de inculturație, prin felul în care a știut să transmită mesajul creștin unei culturi total diferite de cea în mijlocul căreia a înflorit Biserica. Nu ne putem imagina dezvoltarea doctrinei creștine fără contribuția unor oameni veniți din spațiul culturii grecești, precum Origen, Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Grigorie de Nazianz și alții, care au știut să preia conceptele fundamentale transmise de revelație și să le analizeze cu ajutorul aparatului filosofic al elenismului din vremea lor. Desigur, acesta este un proces anevoios, în care s-au făcut și erori, după cum vom vedea și în dezbaterea concepției lui Grigorie de Nyssa, dar au fost erori fără de care am fi stat poate și azi pe aripa Templului din Ierusalim și am fi frânt pâinea amintindu-ne de Hristos¹, cântând împreună cu cei de religie mozaică psalmi, fără a ști că Dumnezeu nostru e Treime în Unime sau că în Iisus s-au întâlnit și s-au unit „neschimbant, neamestecat, neîmpărțit, nedespărțit” firea umană și cea divină, că cele două voințe au fost amândouă prezente în persoana unitară a lui Iisus, chiar dacă una era „ucenica” celeilalte, că icoanele nu sunt idoli și, de ce nu, că, în ciuda unor păreri „ireniste”, diavoli nu se vor mântui pentru că așa au decis ei, să își petreacă restul eternității în ură și dispreț față de Dumnezeu.

Văzută din perspectiva secolului nostru, doctrina creștină pare a avea răspunsuri la majoritatea întrebărilor care pot trece prin mintea omului. Numai că această acumulare de experiență a Bisericii s-a produs în timp, în timp îndelungat, la capătul unor episoade uneori triste, alteori de-a dreptul violente. Dacă ar fi să ne transportăm de exemplu, măcar cu mintea, lecturând

1. În realitate, și acum facem acest lucru când ne adunăm în comuniunea liturgică, numai că știm mai multe despre semnificația gestului nostru.

Testamentum Domini, în secolul Egeriei, am avea motive să credem că cei de acolo nu sunt ortodocși după toate rigorile Ortodoxiei noastre, pentru că multe dintre cele pe care le știm noi acum despre cele sfinte ei nici nu le bănuiau atunci.

Păstrând această perspectivă, vom încerca în cele ce urmează să analizăm concepția despre mântuire a sfântului Grigorie de Nyssa. Și nu atât de mult concepția generală despre mântuire, incluzând parte morală a pregătirii pentru mântuire, ci momentul însuși al trecerii de la această viață la cealaltă. Vom constata că Grigorie de Nyssa este important din acest punct de vedere pentru că face o ruptură între cosmologia Antichității târzii și viziunea despre lume a creștinismului. Pornind de la gândirea marelui capadocian vom încerca să răspundem la câteva întrebări fundamentale legate de tema mântuirii: Este mântuirea o reîntoarcere la origini sau o altă etapă ontologică a existenței? Dacă mântuirea înseamnă restaurarea creației la starea prelapsiană, la ce restaurare se face referire, dat fiind că Grigorie de Nyssa are o interesantă teorie referitoare la creație? Ultima, dar nu cea de pe urmă întrebare, cine va beneficia de această mântuire? Se adresează mântuirea sufletului exclusiv sau este și trupul mântuit? Este mântuirea restrânsă *intra muros Ecclesiae* sau se extinde în ultimă instanță la întreaga creație a lui Dumnezeu?

Contextul cosmologiei Antichității târzii

Avem tendința ca atunci când judecăm scrierile unui Sfânt Părinte să o facem din perspectiva epocii în care trăim noi. Uneori ni se pare ciudat că un Părinte ne vorbește despre lucruri pe care noi le știm demult, cu un ton de parcă el le-ar fi descoperit pentru prima oară, ceea ce în realitate este și adevărat. Nu trebuie să uităm că acești Părinți au trăit în anumită lume, cu un anumit *Weltanschauung* și, dacă tot folosim prețiozități ale limbii germane, și cu un anumit *Zeitgeist*. Așa cum atunci când îi citim pe Losski sau pe Yannaras constatăm că fac referire la extraterestri, sau la eutanasiu, sau la maimuța buclucașă din care „se trage neamul omenesc”, trădând astfel patina unei anumite influențe culturale lumești față de care ei trebuie să regleze viziunea creștină, atunci când îl citim pe Grigorie de Nyssa vom vedea referiri la anumite concepte ale culturii din epoca sa, de care nu putem face abstracție atunci când judecăm calitatea scrierilor sale.

Unul dintre cele mai importante concepte de care trebuie să ținem seama este fără îndoială cosmologia Antichității târzii. Nu ne interesează atât de mult pentru scopurile studiului nostru cu ce populau grecii și romanii universul, în schimb ne interesează viziunea lor despre timp și despre destinul în timp al ființei umane.

La vremea în care a trăit Grigorie de Nyssa, lumea antică avea o concepție ciclică despre timp. Pentru ei, universul cunoștea cicluri de evoluție și devoluție, care se repetau la anumite perioade la nivel cosmic. Întreg universul era

cuprins într-o viziune monistă¹, închisă în sine, cumva mecanică, în care omul putea cel mult să își amelioreze condiția pe parcursul acestei vieți, dar nu putea să depășească deciziile implacabile ale destinului (*moira*). Ciclicitatea timpului este reliefată în opera marelui capadocian în explicarea învierii trupului, combătând reîncarnarea, în care Grigorie² pare a combate pe yoghinii din zilele noastre. Discuția despre învierea trupului produce una dintre primele idei care vor crea ruptura lui Grigorie de această cosmologie antică, după cum vom vedea în continuare.

Cosmologia Antichității avea câteva idei de forță, care vor influența mai ales gândirea predecesorului lui Grigorie, Origen, idei provenind din gândirea platonică și neoplatonică a vremii:

1. *Natura universului*: Platon afirmă, în dialogul său *Timaios*, că universul este în mod necesar o copie a ceva³. Demiurgul era bun și lipsit de invidie, continuă Timaios argumentația sa, și „a vrut ca toate să fie asemănătoare cu sine. Dorind ca toate să fie bune și, atât cât îi stătea în putință, nimic să nu fie imperfect, Demiurgul a luat tot ce era vizibil, lipsit de repaos și aflat într-o mișcare discordantă și în haos și l-a condus de la dezordine în ordine... În virtutea acestui raționament a zidit Demiurgul universul punând spiritul în suflet și sufletul în trup, pentru ca tot ce este zidit să fie, prin natura sa, cât mai frumos și mai bine”⁴. Argumentația lui Platon continuă pe această linie oarecum panteistă cu afirmația că Demiurgul a creat un univers care seamănă cu un zeu fericit⁵. Când ajunge să vorbească despre suflet însă, Platon afirmă că „El nu a făcut sufletul mai tânăr decât trupul, căci unindu-le nu a îngăduit ca cel mai bătrân să-l conducă pe cel mai tânăr. El a făcut sufletul, și prin naștere, și prin virtute, înaintea trupului și mai bătrân decât acesta, ca un stăpân poruncind unui supus”⁶. Este foarte importantă această afirmație a lui Platon pentru argumentația noastră, deoarece postulează *preexistența sufletului*,

1. J. Zizioulas, *Ființa eclezială*, traducere de Aurel Nae, Editura Bizantină, București, 1998, p. 24.
2. *Dialog despre suflet și înviere*, în Sfântul Grigorie de Nyssa, Scrieri, partea a doua, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 386 și următoarele.
3. Platon, *Opere VII, Timaios* 29, b, Editura Științifică, București, 1993, p. 142. Acel ceva după care universul este făcut nu poate fi decât lumea Formelor, a Ideilor. Platon susține că lumea sensibilă, universul vizibil (*aistheta*) este o imagine (*eikon*) a lumii Formelor (*eide*), acestea din urmă având o participare (*methexis*) la acestea (cf. Francis E. Peters, *Termenii filozofiei grecești*, Humanitas, București, 1993, p. 76-77).
4. Platon, *op. cit.* p. 144. Desigur, dezordinea și haosul anterioare zidirii lumii se datorează forțelor oarbe ale unei materii primare, preexistente momentului în care Demiurgul a decis să creeze universul.
5. Universul lui Platon, exprimat de Timaios este și reședința zeilor: „Odată ce a văzut că universul se mișcă și este viu, născut ca sfânt lăcaș al zeilor nemuritori...” (Platon, *op. cit.* p. 150). Creștinismul desființează acest monism, proclamând transcendența absolută a Divinității față de creație și contingența acesteia din urmă raportată la Făcătorul Său.
6. *Ibidem*, p. 148. Sufletul lui Platon este alcătuit din trei componente: identicul, diferitul și existența. De aceea, susține filosoful grec, sufletul e capabil să rezoneze cu cele inteligibile și cu cele sensibile ale lumii.

pe care vom vedea că Origen o folosește în eshatologia sa¹, dar de care Grigorie de Nyssa se distanțează. Vorbind despre timp, Platon susține că el a apărut odată cu universul creat, ca „o copie a eternității statornice în unicitatea sa”. Către finalul dialogului *Timaios*, Platon explică, după ce face o trecere în revistă a tuturor elementelor universului, modul în care se produce reîncarnarea și principiile acesteia.

2. Foarte importantă în cosmologia platonică este și eshatologia pe care ne-o pune la îndemână dialogul *Phaidros*, sub denumirea de „decretul Adrastei”². *Cauza căderii sufletelor* în șirul de reîncarnări este nepăsarea și neparticiparea la adevăr și Bine. Inițial, sufletele sălășluiesc alături de zei în locul supraceresc (*hyperouraneous topos*)³ unde se hrănesc cu știință și inteligență pură. Prima încarnare în lumea aceasta pare a fi în funcție de cât de mult a apucat sufletul să guste din Bine înainte de „a-și pierde aripile” și se face în cadrul a nouă tipuri de oameni care alcătuiesc de altfel și ierarhia meritelor sociale⁴. Potrivit lui Platon sufletele petrec în prima etapă a vieții pământești 10.000 de ani trecând prin toate aceste nouă stări, după care cele care au fost cuvioase timp de „trei rotiri milenare” se duc în ceruri unde se bucură de fericire. Celelalte se supun unei judecăți, după care urmează o judecată în urma căreia cele rele vor intra într-un loc de pedeapsă subteran, iar cele bune *eliberându-se de povara trupului*⁵, se duc în cer unde viețuiesc timp de o mie de ani, după care trag la sorți pentru a-și alege viața a doua. Acum unele suflete merg în trupuri de animal, iar unele din trup de animal revin în trup de om. Sufletul care nu a

1. Origen folosește în scrierea sa *Despre principii* (II, 6,3; 9,6) exact formula eshatologică pe care o prezintă Platon aici: fiecare ființă rațională a fost creată de Dumnezeu ca să fie liberă și prin urmare a avut posibilitatea de a progresa sau regresa: realizarea alegerilor sale din viața precedentă i-a determinat condiția din viața actuală... Cu excepția celui al lui Hristos toate sufletele care au preexistat trupurilor au căzut departe de Dumnezeu, pe diferite trepte, în funcție de răcirea iubirii celui ce le crease și fiecare dintre ele a comis păcatul...” (Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, Polirom, Iași, p. 153). Observăm soluția de compromis pe care o găsește marele teolog alexandrin, care face o „excepție”, Hristos, din această schemă în care Iisus nu putea fi potrivit nicidecum.
2. Platon, *Phaidros* 248 c-d 249, traducere Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 1993, p. 90 și următoarele. În nota dedicată Adrastei ni se spune că e o zeiță traco-frigiană, de tipul zeiței Nemesis Uraneea (nota 64, p. 180).
3. *Hyperouraneous topos* este locul Ființei – adică, spune Platon (*Phaidros*, 247 c-d), al existenței reale, care nu are formă, culoare, nu poate fi atinsă, pe care nu o poate contempla decât cărmaciul sufletului, intelectul, și care reprezintă obiectul adevăratei științe.
4. Platon, *Phaidros* 248 d-e. Această ierarhie începe cu filosofii și se încheie cu tiranii, cuprinzând între aceste extreme celelalte categorii sociale fundamentale, asigurându-se astfel și o explicație a structurii sociale.
5. Din această eshatologie vedem că Platon considera că trupul este o povară, idee preluată și dusă pe culmi de gnostici, manihei, dualiști etc. Uneori achiesează și Origen la ea, postulând o înviere strict spirituală, alteleori însă are o viziune mai aproape de cea creștină. Origen afirmă că principiul trupului, „forma” sa, este sufletul și acesta de fapt garantează viața veșnică (Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 154). Firește această concepție se izbește de argumentul de bun-simț că sufletul e nemuritor, prin urmare nu ar trebui să vorbim despre o înviere.

văzut niciodată adevărul nu va vedea niciodată forma umană. De aceea, spune Platon, sufletul trebuie să își *reamintească* ceva din cele văzute pe vremea când îl însoțea pe zeu. Aceasta este cheia redobândirii stării de grație. Și aici Platon ajunge să facă un elogiul frumuseții și iubirii pe care o numește „a patra nebunie”, lăsându-ne să înțelegem că acest ciclu al reîncarnărilor continuă ca și în prima fază despre care am vorbit¹.

Am făcut această lungă trecere în vedere a eshatologiei platonice, pentru că ea domina gândirea intelectualilor din epoca Antichității târzii, desigur rafinată de unele adaosuri sau explicații ale neoplatonicilor. În acest univers trebuie să introducă Grigorie de Nyssa mântuirea sufletelor după învățătura Scripturii, după cum vom vedea imediat.

3. *Materia ca sediu al răului*. În ciuda faptului că unii cercetători, mai ales atomiști și materialști, consideră că termenul latin *materia* are ca sursă termenul *mater*², filosofii greci aveau cu totul altă părere. Pentru Platon, răutatea materiei poate deriva din natura ei străină de divinitate, dat fiind că așa cum am văzut anterior, ea este preexistentă actului de creație. Aristotel denumește materia *hyle* și afirmă că natura acesteia nu poate fi detectată, întrucât depășește perimetrul cunoașterii³. Materia este pentru Aristotel potență, în timp ce forma este act. Pentru stoici, care concepeau universul ca exclusiv material, se păstrează distincția aristotelică dintre materie și formă, atribuindu-i-se primeia trăsăturile unui principiu activ (*poiein*) și veșnic, celei de-a doua caracterul de principiu pasiv (*paschein*)⁴. Potrivit lui Plotin, materia are rolul de *receptor pasiv al ideilor*⁵. Neoplatonismul încearcă să rezolve problema materiei afirmând că universul este adus în lume prin *emanație*. De aici rezultă că universul material, întrucât emană din divinitate, este prin natura sa rău, întrucât este multiplu, spre deosebire de divinitate, care este unică. Logica lui Plotin, potrivit căreia materia este rea, este susținută tocmai de ideea de emanație: cu cât e mai departe de divinitatea emanatoare, cu atât are mai puțin din substanța divinității. Poziția lui Plotin însă este contrară înseși teologiei neoplatonice care afirmă că emanația e o funcție firească a divinității, deci nu implică disiparea sau diminuarea substanței Acesteia⁶. Miza discuției despre răutatea materiei este foarte importantă pentru studiul nostru, deoarece aici Grigorie de Nyssa se depărtează de predecesorii săi laici și chiar teologi (Origen) afirmând mântuirea sufletelor și a trupurilor (adică a persoanei umane integrale).

-
1. Viziunea lui Platon este în anumite locuri asemănătoare cu cea din *Cartea legilor* lui *Manu* sau din *Bhagavad-Gita*, demonstrând că Europa veche avea o gândire ciclică în privința timpului.
 2. Dominique Lecourt (coord.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, Editura Polirom, Iași, 2005, p. 884.
 3. Aristotel, *Metafizica* 1036a, traducere ?tefan Bezdechi, Editura IRI, București, 1996, p. 282.
 4. Francis E. Peters, *op. cit.* p. 134.
 5. Grigorie Tausan, *Filosofia lui Plotin*, Editura Agora, Iași, 1993, p. 146.
 6. *Ibidem*, p. 149.

Câteva precizări terminologice

După cum am văzut, mediul cultural în care activează Grigorie de Nyssa este dominat de o gândire de natură platonice și mai ales neoplatonică, față de care autorul capadocian nu poate rămâne indiferent¹. Din această perspectivă, eshatologia lui Grigorie de Nyssa nu poate să rămână complet neinfluențată de terminologia platonice. Unul dintre cei mai interesanți termeni pe care Grigorie îl folosește pentru a desemna realitățile eshatologice este *apokatastasis*. Pentru a ne face o idee despre cum a evoluat acest cuvânt de la școlile filosofice grecești, vom apela la o serioasă cunoscătoare a eshatologiei lui Grigorie de Nyssa, Morwenna Ludlow², care a scris volume întregi pe această temă. Astfel, în epoca greacă termenul „apocatastază” are mai multe semnificații: în medicină, înseamnă „vindecare”, în justiție, „restituirea unei proprietăți sau reîntoarcerea unui ostatic acasă”. În politică, însemna restabilirea unui status quo sau crearea unui nou fundament politic. În astronomie, însemna revenirea unei stele sau constelații în locul său pe firmament. Acest ultim sens a făcut ca semnificația să fie extinsă la nivel cosmic și să însemne că după o anumită perioadă universul ajunge la sfârșit și o ia de la capăt³. Neoplatonismul a dat un sens religios termenului, vorbind despre o apocatastază a sufletului individual. Pentru ei, această apocatastază nu înseamnă renaștere, ci eliberare din trup, neavând prin urmare semnificații soteriologice. Valentinus folosește termenul considerându-l aproape sinonim cu termenul *sotiria* („mântuire”).

În gândirea creștină, termenul „apocatastază” are un sens mai larg, soteriologic. Termenul este folosit cu semnificația de revenire la locul de origine (când se vorbește de revenirea evreilor în Ierusalim⁴). Grigorie de Nazianz folosește acest termen pentru a face referire la ridicarea Mântuitorului la ceruri⁵.

1. Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, Editura Polirom, Iași, 2009, p. 564-565: „Întreaga speculație a lui Grigorie de Nyssa se folosește, pe lângă sistemul platonice, și de fragmente, imagini și sintagme preluate din dialogurile lui Platon, care ne dovedesc că Grigorie l-a citit cu atenție și l-a studiat asiduu”.
2. Dintre scrierile sale, amintim *Universal salvation: eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford University Press, Oxford, 2000; *Gregory of Nyssa ancient and (post)modern*, Oxford University Press, Oxford, 2007; „Universalism in the History of Christianity”, în Robin A. Parry, Christopher H. Partridge (ed.), *Universal Salvation? The Current Debate*, Pattermoster Press, 2003.
3. Morwenna Ludlow, *Universal salvation: eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 39. Aceasta este și poziția școlii stoice, care vorbește despre o deplasare a planetelor și constelațiilor. Stoicii afirmă că atunci când constelațiile ajung la locul în care au fost create pe firmament, se va produce o conflagrație devastatoare după care va urma o restaurare a tuturor.
4. Cum e cazul întrebării din Faptele Apostolilor: „Doamne, vei așeza [*apokathistaseis*] regatul lui Israel” (FA, 1,6) (cf. Morwenna Ludlow, *op. cit.*, p. 39).
5. Cf. Morwenna Ludlow, *op. cit.*, p. 40.

Există un singur pasaj noutestamentar în care apare expresia *apokatastasis*, și încă chiar în *forma* sa¹ extremă utilizată de Origen sau Grigorie de Nyssa. Este vorba de pasajul din Faptele Apostolilor în care se spune: „...pe care trebuie să-l primească cerul până la vremea stabilirii din nou a tuturor [*ahri chronon apokatasteos panton*]² celor despre care a vorbit Dumnezeu prin gura sfinților prooroci din veac” (FA 3,21). Aici Petru se referă la sfârșitul lumii și la judecată, iar *panton* pare a se referi la cosmos, nu la persoanele umane³. Acest lucru se datorează și viziunii cosmologice cu totul diferite pe care Scriptura o are față de gândirea elenistă⁴.

„Cele două creații” ale lui Grigorie de Nyssa

Pentru a înțelege mai bine concepția lui Grigorie despre eshaton⁵, se mai cuvine să facem o precizare teologică legată de modul în care înțelege Grigorie de Nyssa actul creației. Pentru că dacă învierea înseamnă reîntoarcerea la starea prelapsiană, întrebarea se pune, în cazul lui Grigorie de Nyssa, la ce anume se reîntoarce omul creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu? În

1. Unii exegeți consideră că Origen și Grigorie de Nyssa nu au făcut referire la acest pasaj biblic atunci când vorbesc despre apocatastaza tuturor. T. Bodogae face o notă în *Dialog despre suflet și înviere*, ed. cit., în care indică pasajul respectiv, deși Grigorie nu dă explicit această referință biblică.
2. Stabilirea este de fapt o revenire la o vreme trecută, considerată timp al perfecțiunii pentru evrei, o „epocă de aur” (cf. și Alden A. Mosshammer, „Historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa”, *Studia Patristica*, vol. XXVII, Peeters, Leuven, 1993, p. 72).
3. Nota 91 a Morwennei Ludlow la acest capitol aduce o explicație mai presus de dubiu care arată clar că Petru nu se referă aici la apocatastaza lui Origen: „astfel de interpretare ar fi diminuat impactul chemării la pocăință dacă Petru ar fi spus că toți vor fi mântuiți” (Mo rwenna Ludlow, *op. cit.* p. 68).
4. Cărțile sapiențiale, mai ales cele ale regelui Solomon, dau impresia că monarhul înțelept a avut cel puțin influențe ale vechii culturi indoeuropene: „Ceea ce a fost, aceea va mai fi, și ceea ce s-a întâmplat se va mai petrece, căci nu este nimic nou sub soare” (Eclez. 1,9). Acest pasaj poate trimite la o oarecare ciclicitate a timpului, deși poate se referă și la privirea lumii cu oarecare înțelepciune și tratarea acesteia cu conștiința finitudinii ei.
5. Când vorbim despre despre eshaton nu putem să nu luăm în calcul punctul de vedere extrem de pertinent al teologului Ene Braniște care surprinde o latură extrem de importantă a viziunii creștine despre moarte și înviere: contribuție fenomenală a creștinismului la gândirea lumii este aceea că elimină spaima ontologică față de moarte, față de întoarcerea în nonființă sau față de inextricabilul destin care nu poate fi depășit. Moartea nu mai e în viziunea creștină un prilej de spaimă, ci e o trecere spre o împlinire a ființei prin legătura cu Sursa ființei și a vieții (Pr. prof. dr. Ene Braniște, *Liturgica generală*, EIBMBOR, București, 1993, p. 269-271). Acest lucru transpare și din scrierile lui Grigorie de Nyssa. La epoca în care Nyssa scrie, acest lucru era deja tranșat de Părinții de dinainte și el nu insistă asupra lui, ci doar asupra modului în care se desfășoară viața de după moarte.

mai multe scrieri ale sale, Grigorie vorbește despre „două creații”¹ ale omului, una, în intenția lui Dumnezeu și cea de-a doua, în fapt. Este adevărat că atunci când începe să vorbească despre această creație „în două etape”, Grigorie face diferența între dogma oficială și părerea personală: „Iată care sunt părerile noastre în aceste privințe”². *Despre facerea omului* explică acest concept: „cel care cunoaște ființele înainte de a fi făcute, cum zice proorocul (Isaia 42,9), întrucât le-a cunoscut sau mai curând îi erau cunoscute de mult, prin puterea Sa providențială, în ce direcție aveau să o apuce după voia lui cea neîngrădită. Acela le-a rânduit în chipul Său, cum aveau să se împartă, în bărbat și femeie, împărțire ce nu are nimic de-a face cu modelul dumnezeiesc, ci, după cum s-a spus, ne încadrează în ceata vietăților necugetătoare”³.

În aceste cuvinte ni se spune că Dumnezeu l-a creat pe om la modul general, ca proiect divin⁴. Există o diferență de viziune între Grigorie de Nyssa și Origen și în acest aspect: Origen considera că între „prima creație” și „cea de-a doua” există o diferență temporală, mai precis există un timp scurs de la proiectul divin al lui Dumnezeu și creația propriu-zisă a omului⁵. Această distincție se bazează probabil pe viziunea lui Origen de factură platonică referitoare la preexistența sufletelor. Grigorie de Nyssa, păstrând mai curând linia scripturistică a referatului creației, dă de înțeles că între cele două „etape” ale creației nu există o consecutivitate temporală, dat fiind că mintea divină se află dincolo de timp. Chipul pe care ni l-a pus Dumnezeu în creație pare a se referi mai curând la raționalitate⁶. Dumnezeu „împarte” raționalitatea omului, nu i-o „dă”, sugerând asemănarea de natură în ce privește partea spirituală a omului.

„Cea de-a doua creație” este afirmată de Nyssa în cuvintele: „Împărțirea omenirii în bărbat și femeie a avut loc, cred eu, mai târziu, după ce s-a încheiat

-
1. Idee pe care o susțin într-o formă sau alta și alți teologi precum Didim cel Orb sau Maxim Mărturisitorul. Deși este mai mult tributar teologiei neoplatonice și susține o primă creație pur spirituală, Didim susține și el că facerea omului este „a doua creație” (Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 90). Ideea „primei creații” pare a o contempla și sfântul Grigorie de Nazianz, care scrie, în *Carmen de se ipso*, că în gândul lui Dumnezeu omul a fost creat pentru a deveni dumnezeu după har și a intra „în rânduiala luminosului cor îngeresc”.
 2. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, partea a doua, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998, p. 50.
 3. *Ibidem*.
 4. În nota la fraza următoare, în care Grigorie vorbește explicit despre „prima creație”, traducătorul T. Bodogae afirmă că omul a fost creat în mod reprezentativ, dar concret, iar nu ideal cum credea Origen, care vorbea despre predestinație. Grigorie de Nyssa vorbește despre această „primă creație” în contextul explicării conceptului de „chip al lui Dumnezeu”, sugerând că acest „chip” este de fapt cel pe care Dumnezeu l-a avut în minte pentru om în proiectul divin și l-a luat în Întrupare Fiul (aceasta ar risipi viziunile gnostice și neognostice despre „Iisusul istoric” care a avut copii, care a avut o „apropiere” de Maria Magdalena, care „a trăit pe undeva prin Franța” etc.).
 5. Raymund Schwager, SJ., *Banished from Eden. Original Sin and Evolutionary Theory in the Drama of Salvation*, Peeter, Leuven, 2006, p. 67-68.
 6. Morwenna Ludlow, *op. cit.*, p. 72.

alcătuirea creației”¹. După discuția despre modul înmulțirii îngerilor (asupra căreia vom reveni), Grigorie explică felul în care Dumnezeu a preștiut ce se va întâmpla și a ales să dea o formă de supraviețuire a omului ca specie.

Prin faptul că ne încadrează „în ceata viețuitoarelor”, unii cred că, deși nu a dat o diviziune sexuală omului creat în „prima creație”, preștiind ce avea să urmeze, Dumnezeu a pus pasiunea carnală în „a doua creație”², adică atunci când l-a creat fizic³. Dacă vedem limbajul folosit de Părintele capadocian⁴ referitor la felul în care se înmulțeau îngerii pus în contrast cu acest „pogorământ” divin, se poate considera că este vorba despre o concesie făcută viziunii monastice despre viață⁵.

Revenirea la starea prelapsiană

„Cele două creații” ale lui Grigorie de Nyssa pun problema mântuirii într-o cu totul altă perspectivă. Pentru că, după cum vom vedea, Grigorie vizează o reîntoarcere la „prima creație” a lui Dumnezeu. Dar aceasta este o creație nemanifestată în mod real, ci doar un proiect divin. În acest caz, Grigorie de Nyssa nu ne propune reîntoarcerea la un status quo existent în mod sensibil, ci ne propune de fapt o întrupare în fapt a unui proiect divin pe care Dumnezeu nu l-a pus niciodată în aplicare⁶. În aceste condiții nu vorbim despre o întoarcere în stil platonice, chiar dacă „prima creație” este o idee divină, nu este însă o Idee platonice, o realitate existentă *in se* la un nivel spiritual, la care omul să se racordeze și de care să-și „reamintească”. Deși vorbim despre o restaurare, despre o reîntoarcere, vorbim de fapt despre o actualizare a unei creații divine care nu s-a materializat niciodată. Pusă într-un ambalaj ciclicist, ideea de mântuire a lui Grigorie de Nyssa ne duce totuși într-o sferă atemporală. Astfel,

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 51.

2. Se poate spune că de fapt Dumnezeu, în preștiința Sa, i-a dat omului capacitatea de a putea controla dezastrul pe care moartea urma să îl aducă în lume. Așa că, alături de pasiunea carnală, adică posibilitatea de a se reproduce pe cale „animală”, spre deosebire de cea angelică, de fapt Dumnezeu i-a dat omului și acel *posse non mori*, adică, în lectură negativă, posibilitatea de a muri, atunci când va cădea în păcat și prin urmare de a limita dimensiunile lucrării răului în natura umană.

3. Aici unii patrologi identifică o oarecare inconsistență teologică: se consideră că dacă Dumnezeu a pus firea pasională în ființa umană creată, atunci el a predispus-o spre căderea în păcat. Numai că păcatul lui Adam și al Evei nu este cel al desfrânării sexuale, ci a neascultării față de porunca divină.

4. Distincția între „prima creație” și „cea de-a doua” este cea dintre ideea inteligibilă și fenomenul sensibil (Alden A. Mosshammer, *op. cit.*, p. 78).

5. Ideea e sugerată și de nota traducătorului volumului patristic, care reamintește că fecioria este o revenie la viața îngerească (Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, nota 77, p. 52).

6. Desigur, distincțiile sunt de ordin logic aici, așa cum logică e și distincția lui Grigorie despre „cele două creații”, dat fiind că omul se va întoarce la starea descrisă în Facerea din care va lipsi doar spectrul unei noi căderi în păcat.

omul mântuit nu se întoarce pur și simplu la Adam cel din Grădina Edenului, ci la Adam cel din mintea lui Dumnezeu, pe care Acesta nu l-a creat niciodată așa cum plănuise, tocmai pentru că știa că va cădea în păcat¹. Cu alte cuvinte, mântuirea este o străpungere a spațiului și timpului și o manifestare plasticizată a designului divin referitor la creație. În felul acesta, Grigorie de Nyssa împacă cumva viziunea ciclicistă despre timp, vorbind despre mântuire ca despre o reîntoarcere la o stare inițială, și chiar viziunea platonicească despre revenirea la lumea Ideilor, dar o îmbracă în cuvintele Revelației și în viziunea acesteia despre evoluția istoriei lumii și a mântuirii. Deși găsim patrologi care vorbesc despre faptul că pentru Grigorie de Nyssa *alfa* și *omega* (Apoc. 1,8) înseamnă o reîntoarcere ciclicistă la începuturi², în care omul se va întoarce la condiția sa inițială, pe care a pierdut-o prin păcat, faptul că refacerea condiției primordiale se referă la „prima creație” poate crea impresia că vom avea de-a face cu o desăvârșire a creației, cu o proiectare a omului în lumea pe care Dumnezeu i-a pregătit-o, dar nu i-a putut-o oferi până acum. Această armonizare a concepției filosofice grecești cu viziunea lineară a Scripturii despre timp poate corespunde și viziunii creștinilor din vremurile noastre, obișnuiți deja cu ideea că lumea are un început și evident un sfârșit, iar acest sfârșit va fi neîndoios un pas înainte față de început.

Iată cum descrie Grigorie de Nyssa exact viețuirea omului după înviere: „Nu există nici o deosebire între omul care a fost adus pe lume la cea dintâi creație și cel ce va trăi la sfârșitul lumii: toți poartă același chip dumnezeiesc”³. Chipul lui Dumnezeu ne spune Grigorie nu e legat de o anumită parte a trupului, ci „stă” în legătura cu întreaga omenire⁴. Vorbind despre îngeri și modul înțelegere de viață, Grigorie explică faptul că în „prima creație” omul fusese menit să se înmulțească precum îngerii (presupunând desigur că îngerii continuă să se înmulțească, idee pe care o acreditează pe baza faptului că Scriptura ne vorbește de un număr nesfârșit de îngeri), iar din cuvintele lui Iisus prin care acesta spune că „la înviere nu se mai însoară și nu se mai mărită, ci toți sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer” (Mt. 22,30) extrage esența

1. Omul mântuit la sfârșitul istoriei dobândește nemurirea (*mori non posse*) într-o lume eternă. Rămâne însă un lucru foarte interesant de discutat în această teorie, la care Grigorie nu dă un răspuns tranșant: el spune că îngerii se înmulțesc altfel decât oamenii, dar că de înmulțit se înmulțesc cumva. Omul restaurat la stadiul angelic al „primei creații” va continua oare să se înmulțească pe calea angelică sau putem vorbi despre acea idee că Dumnezeu a creat pe oameni pentru a lua locul îngerilor căzuți și că numărul lor e stabil? Dar dacă îngerii se înmulțesc nu e mai corect să asumăm că ei pot să rezolve această problemă prin „resurse proprii”, acest lucru dând creației/mântuirii omului o cu totul altă „utilitate”?
2. Claudio Moreschini, *op. cit.*, p. 601.
3. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 51.
4. Aceasta legătură cu omenirea întreagă înseamnă tocmai că acea „creație dintâi” la care se referă părintele capadocian este cea din viziunea Sa, creația din mintea divină. Merită să observăm predilecția pentru explicarea perfecțiunii în maniera tipic filosofică: omul din „prima creație” este bun pentru că este substanțial *întreg*, adică *unu*, spre deosebire de multiplicitatea pe care o va aduce păcatul în starea postlapsiană.

învățăturii sale felul mântuirii: „Se vede că harul învierii nu trebuie înțeles altfel decât ca o restabilire a oamenilor în vechea stare pe care au avut-o înainte de căderea în păcat. Într-adevăr, harul pe care-l așteptăm este reînțoarcerea la viața cea dintâi când va fi adus din nou în rai omul care fusese scos de acolo. Așadar dacă viața celor restabiliți se aseamănă cu cea a îngerilor, atunci e limpede că viața de dinainte de păcat era un fel de viață îngerească”¹. Din lectura acestui pasaj am putea avea impresia că este vorba despre paradisul din Facerea și despre omul creat în „cea de-a doua creație”. Dar aici se vorbește despre familie² în viața veșnică și despre inexistența pasiunii, ceea ce sugerează că de fapt Grigorie se referă la „prima creație”, în care oamenii erau „cam la fel ca îngerii”, adică la Adam cel dintâi, dar fără înclinația spre patimă. Cu atât mai mult cu cât la sfârșitul capitolului vorbește deschis despre „a doua creație” și despre pierderea acestei stări angelice prin rânduirea în firea noastră a ceva mai pe potrivă stării de după păcat: „în loc să rămânem la vrednicia îngerească, El ne-a îngăduit să transmitem viața de la unii la alții întocmai ca dobitoacele și ca vietățile necugetătoare”³.

Trebuie precizat că Grigorie a avut o evoluție interesantă în privința raiului și Împărăției cerurilor, viziune care în lucrările de început a fost profund influențată de platonism și origenism. El vorbește în *Comentariile la Fericiri* despre Paradis ca despre un loc mai presus de ceruri de unde firea umană a fost alungată prin păcat și unde se va întoarce prin apocatastază. Locul pe care îl vor moșteni cei blânzi este un loc supraceresc al inteligenței pure, ca în eshatologia platonicească despre care am vorbit în prima parte a studiului⁴. Și tot ca la Platon, lumea de după păcat unde a fost exilat omul este similară cavernei din mitul povestit de marele filosof. Urmarea lui Hristos, ne spune Grigorie în aceleași *Comentarii la Fericiri*⁵, ne poate face să scuturăm răul pe care păcatul l-a adus în lume și să ne reîntoarcem la viața fericită în Ziua a Opta a Învierii⁶, care va aduce restaurarea (apocatastaza).

Pentru a sintetiza problema restaurării sau restabilirii ordinii anterioare căderii în păcat, putem să apelăm la patru stadii ale eshatologiei, așa cum le afirmă Morwenna Ludlow foarte bine: 1. eshatonul nu înseamnă doar întoarcerea la starea prelapsiană, ci la „prima creație”, când cu adevărat omul era după chipul lui Dumnezeu; 2. întreaga umanitate a fost creată perfectă, deci ar fi normal ca toată să revină la stadiul dinainte; 3. pasiunea nu e caracteristică

1. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 52.

2. Preluând ideea despre creație în două stadii, Maxim Mărturisitorul afirmă că în cadrul primeia nu a existat matrimoniu (M. Ludlow, *op. cit.*, 72).

3. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.*, p. 53.

4. A.A. Mosshammer, *op. cit.*, p. 73.

5. *Ibidem*.

6. Atât Grigorie, cât și alți Părinți folosesc simbolistica numerică pentru a vorbi de parcursul istoriei mântuirii. Astfel cele șase mii de ani scurse de la facerea lumii sunt „șase zile”, după care urmează „a șaptea zi” de odihnă și desigur „a opta zi”, Ziua veșnică a mântuirii (Brian E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991).

naturii umane din prima creație. 4. cele două creații nu sunt succesive temporal, ci doar logic¹. Prima creație este doar o rațiune divină, fără a se fi realizat vreodată în realitate.

Trupul în actul mântuirii

Am văzut, aşadar, care este viziunea lui Grigorie despre mântuire şi despre apocatastaza la modul general. Scriitorul capadocian încearcă să explice mântuirea ca o reîntoarcere la origini, dar cu o precizare foarte interesantă, *la originile virtuale din mintea divină*, nu la originea lui Adam de după ce a fost creat – la originea lui Adam despre care Dumnezeu ştie că nu va mai greşi. Este foarte interesant aici faptul că Grigorie combină cumva ciclicitatea timpului din viziunea greacă cu linearismul viziunii creştine². În acest context, după ce am văzut modul în care va trăi în linii mari omul mântuit în Împărăţia cerească, unde se va asemana cu îngerii, trebuie să mai răspundem la o întrebare fundamentală : în viziunea lui Grigorie de Nyssa, viziune infuenţată de gândirea platonice, ce va fi omul care se va reîntoarce în comuniunea cu Dumnezeu ? Va fi o esenţă spirituală, inteligibilă, sau va fi o persoană completă, alcătuită din trup şi suflet ? Miza acestei întrebări este mai pe scurt : mântuirea se adresează cumva şi trupului sau numai sufletului³ ?

Am văzut că existau curente de gândirea în lumea secolului al IV-lea care considerau că materia este rea şi că, prin urmare, persoana umană, aşa cum o ştim noi astăzi, nu este decât o combinaţie nefericită între un spirit care a

1. Morwenna Ludlow, *op. cit.*, p. 46.

2. Un moment fundamental în concepţia despre timp este afirmarea creaţiei *ex nihilo*. Fericitul Augustin consideră că odată cu crearea *ex nihilo* (susţinută scripturistic doar de textul 2 Macabei 7,28 : „Rogu-te, fiule, ca la cer şi la pământ căutând şi văzând toate câte sunt în ele să cunoşti că din ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu...”) se poate afirma că timpul a fost creat o dată cu lumea. În *Cetatea lui Dumnezeu*, Augustin afirmă cu tărie linearitatea timpului, concept care va înlocui încetul cu încetul mentalitatea ciclicistă a Europei vechi (vezi şi Jeanne Hersch, *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 84-86).

3. Liturghia Sfântului Vasile se referă, în rugăciunea pentru cei morţi la „odihna sufletelor adormiţilor” (*Liturghier*, EIBMBOR, Bucureşti, 1995, p. 196). Acest lucru nu înseamnă însă că Vasile avea vreo viziune origenistă despre mântuire. Rugăciunea pentru cei adormiţi se face din perspectiva Bisericii luptătoare, care se străduieşte să-i ajute pe cei trecuţi din viaţă să se mântuiască în perioada cuprinsă între judecata particulară şi cea finală, nu se referă la starea finală de după învierea trupurilor. De altfel, într-o „binecuvântare a învierii” de la slujba de înmormântare se vorbeşte despre desfacerea trupului în părţile componente până la înviere când vor fi repuse în „frumuseţea cea dintâi” : „cel ce cu mâna Ta dintru nefiinţă m-ai zidit şi cu chipul Tău cel dumnezeiesc m-ai cinstit, iar pentru călcarea poruncii iarăşi m-ai întors în pământ din care am fost luat, la cel după asemănare mă ridică, cu frumuseţea cea dintâi iarăşi împodobindu-mă” (*Molitfelnic*, EIBMBOR, Bucureşti, 1998, p. 182). „Chipul cel după asemănare” pare a aminti de „chipul” lui Grigorie de Nyssa din discuţia despre „cele două creaţii”.

greșit față de Dumnezeu și un trup material din care spiritul încearcă să evadeze. Astfel de viziune i-a influențat chiar și pe unii teologi mari din epocă, precum Didim cel Orb, Evagrie sau Filoxen de Mabbug. În *Comentarii la Facerea*, Didim¹ de exemplu susține o apocatastază mult mai radicală decât Origen sau Grigorie, văzând Învierea ca eveniment pur spiritual, parte a mișcării ciclice a universului, iar mântuirea o vedea ca unitate a sufletelor cu Dumnezeu, deasupra oricărei multiplicități². Evagrie învață că trupurile vor fi distruse la Judecata de Apoi, iar aceasta va însemna de fapt sfârșitul răului³. Se pare că în secolul al VI-lea această teologie era încă susținută de teologi precum Filoxen de Mabbug (c. 440-523) și Ștefan bar Sudaili (c. 480-543) care predicau, primul o restaurare universală și spirituală, iar al doilea, o doctrină extremă a unirii finale substanțiale cu Dumnezeu⁴. Origen, la rândul său, susține în mai toată gândirea sa ideea că existențele corporale vor dispărea⁵ și că apocatastaza va fi una pur spirituală⁶.

Grigorie de Nyssa produce în această privință o ruptură față de filosofia clasică și chiar față de Origen⁷. Pentru a înțelege conceptul de „om” care este subiect al mântuirii, să pornim de la definiția sufletului pe care o dă autorul în celebra sa scriere *Dialogul despre suflet și înviere*: „sufletul este o ființă creată, dăruită cu viață și înzestrată cu gândire, care de la sine insuflă trupului organic și sensibil puterea de viață și dă simțurilor puterea de a cunoaște cât timp firea trupului admite aceste activități prin alcătuirea ei”⁸. În continuarea

1. După ce susține preexistența sufletelor, Didim consideră că paradisul va fi restaurarea stării netrupești în care sunt sufletele înainte de cădere și de „a doua creație” (Brian E. Daley, *op. cit.*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991).
2. Jon F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity*, Mercer University Press, Macon Ca., 1988, p. 450. Teoria multiplicității față de unu este clasică de la Pitagora încoace. Lumea este rea pentru că a distrus unitatea. Mântuirea reface această unitate.
3. Brian E. Daley, *op. cit.*, p. 90.
4. Dechow, *idem*, p. 458. Dechow consideră că aceștia au fost cei condamnați de fapt de către Justinian la Sinodul al V-lea Ecumenic.
5. Există scrieri origeniste (*Despre înviere*) în care acesta susține că va exista o înviere a trupurilor, așa cum a existat și în cazul lui Iisus, dar această înviere este mai mult o recreare (Dechow, *op. cit.*, p. 359). „Cine este de parte bărbătească... este curățat pe loc chiar la venirea veacului viitor... căci va primi o carne curățată de vicii” (Origen, *Omilia la Leviticul*, Editura Polirom, Iași, 2007, p. 315).
6. A. A. Moshhammer, *op. cit.*, p. 73.
7. Această despărțire nu este străină cugetării creștine încă din primul secol. În *Epistola către Diognet* găsim o expresie extrem de interesantă a tensiunii coexistenței trupului cu sufletul. Această viziune răstoarnă complet paradigma antică a trupului prizonier în trup împotriva voinței sale: „Trupul urăște sufletul și îi face război, ...pentru că îl împiedică să se dedeă plăcerilor. [...] Sufletul iubește trupul, deși trupul urăște sufletul. [...] Sufletul este închis în trup, dar ține trupul” (*Scrierile Părinților Apostolici*, EIBMBOR, București, 1995, p. 414). Dacă luăm în calcul că această comparație se face cu viețuirea creștinului în lume, considerat „sufletul lumii”, ne dăm seama că în lumea creștină în care a trăit Grigorie exista deja o viziune creștină despre raportul corect dintre cele două componente ale persoanei umane.
8. Sfântul Grigorie de Nyssa, *Dialog despre suflet și înviere*, în *Scrieri*, partea a doua, ed. cit., p. 354.

argumentului său, autorul arată legătura profundă dintre suflet și trup, exact în sensul celor exprimate în definiția de mai sus. Ceea ce trebuie să reținem din această demonstrație este faptul că sufletul însuflă trupului puterea de viață și ține stihiiile în unitate, lucru care îl va ajuta atunci când va dori să recheme la viață trupul, la Judecată. Dezbaterea despre felul în care se va produce acest lucru aduce în discuție una dintre parabolele lui Grigorie : cea a zugravului care recunoaște nuanțele chiar și după ce acestea se amestecă în alte combinații cromatice¹. Pentru a explica ce se va întâmpla când „Cârmaciul va face începutul unirii din nou” autorul folosește imaginea artistică a olarului, la finalul căreia conchide : „sufletul cunoaște întotdeauna ceea ce ține de el și după împrăștierea elementelor trupului, recunoscându-le chiar și numai după semnele care rămân în cioburi”². Aici autorul face o precizare foarte importantă și anume aceea că sufletul este o substanță simplă care nu se disipează în elementele trupului, ci păstrează un fel de pecete a sa pe fiecare dintre ele în vederea învierii.

După ce combate ferm ideea de preexistență a sufletelor³, Grigorie mai face o delimitare clară față de concepția reîncarnării și implicit, și explicit (în paginile următoare) cosmogonia platonice pe care am prezentat-o în prima parte a acestui studiu⁴. Vorbind despre învierea trupurilor și despre diferența dintre reînvierea aceluiași trup și peregrinarea unei esențe spirituale prin diferite trupuri, el spune clar că „trupul este compus și acum ca și în viitor din aceleași elemente din care este compusă lumea”.

Către finalul dialogului despre înviere, Grigorie expune mai pe larg modul în care sufletul și trupul se vor bucura împreună de viața veșnică. Căutând să răspundă unor întrebări legate de cum va arăta trupul înviat (dacă va fi tânăr sau bătrân, dacă va mai avea organele cu care în viață a desfășurat activități care în viața de atunci nu vor mai fi posibile : mâncatul, băutul, relațiile intime etc.), după ce arată că adevărul total despre aceste realități nu poate fi cunoscut în starea noastră de acum, Grigorie dă o definiție foarte succintă și interesantă învierii : „prin înviere înțelegem restaurarea sau reîntoarcerea firii noastre la starea ei de la început și anume în acea primă viață, al Cărei ziditor a fost însuși Dumnezeu și în care firește nu a existat nici bătrânețe, nici pruncie, nici suferință de pe urma fărădelegilor, nici o oarecare mizerie a trupului, pentru că n-a fost cu puțință ca Dumnezeu să fi creat vreun lucru rău în acest fel”⁵. Această curățire de efectele viețuirii în patimă ne este explicată mai concret în

1. *Ibidem*, p. 373.

2. *Ibidem*, p. 375.

3. Deși în multe aspecte se folosește de gândirea origenistă când vine vorba despre preexistența sufletelor Grigorie numește această învățătură „rătăcire”, afirmând că : „Rămâne să admitem că nașterea trupului și a sufletului au unul și același început” (*Ibidem*, p. 394).

4. Este foarte important corectivul pe care îl face acestei viziuni : Grigorie neagă o idee destul de posibilă chiar și în teologia lui Origen, anume că odată realizată mântuirea, omul readus în starea inițială mai poate cădea în păcat a doua oară.

5. *Ibidem*, p. 402.

pilda spicului de grâu: trupul mort este ca bobul de grâu din care va răsări spicul care, deși nu se aseamănă întrutotul cu bobul, este din aceeași substanță cu el. Faptul că restaurarea finală se referă de fapt la „prima creație” apare din următoarele cuvinte: „dar aflăm de la el [Apostolul Pavel] nu numai că firea se va schimba în ceva foarte mărit, ci că ceea ce nădăjduim noi este altceva decât starea noastră primordială. Căci la început spicul nu a răsărit din sămânță, ci sămânța a crescut dintr-un spic, iar după aceea spicul a răsărit din sămânță”¹. O evoluție care se notează în viziunea lui Grigorie de Nyssa în privința concepției despre trup față de gândirea filosofică este că acesta nu consideră trupul ca sursă a răului și nici existența trupească nu o consideră ca un chin al sufletelor păcătoase.

Temporaritatea iadului și mântuirea tuturor

O ultimă problemă legată de eshatologia Sfântului Grigorie pe care o vom dezbate în acest studiu este cea mai controversată dintre afirmațiile sale, reluată în mai multe lucrări, anume faptul că iadul este temporar și că este un loc de izbăvire a păcatelor din care, la un moment dat, se vor mântui toți rezidenții săi. Teoria este cunoscută sub numele de *apokatastasis panton* și are la origine gândirea și afirmațiile lui Origen². Această viziune eshatologică are în vedere câteva concepte: 1. faptul că răul nu are o existență ființială și, prin urmare, la un moment dat, el va fi eradicat complet din lume; 2. faptul că Scriptura afirmă că Dumnezeu va fi „totul în toate” (1Cor. 15,28) și, prin urmare, va fi și în sufletele căzute; 3. ideea că iadul este un loc de penitență; 4. ideea că Binele va triumfa și toate creaturile vor participa la el.

1. *Ibidem*, p. 406.

2. Pe lângă argumentele clasice ale lui Origen în favoarea apocatastazei totale, pe care nu le mai reluăm aici, merită reținut unul totuși, reamintit de Andrew Louth („Eastern Eschatology”, în *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 240): în *Comentarii la Leviticul* Origen afirmă: „Mântuitorul meu tânguiește și acum păcatele mele. Mântuitorul meu nu se poate veseli câtă vreme eu rămân în nelegiuire. De ce nu poate? Fiindcă El este avocat pentru păcatele noastre pe lângă Tatăl, după cum spune Ioan, împreună-înițiatul Lui: Dacă cineva va păcătui, avem avocat pe lângă Tatăl, pe Iisus Hristos, cel drept, și El este cel ce ne împacă iarăși pentru păcatele noastre. Așadar, cum ar putea El, care este avocat pentru păcatele mele, să bea vinul veseliei câtă vreme eu Îl întristez păcătuiind? În ce fel ar putea El, care se apropie de altar ca să mă împace iarăși pe mine, păcătosul, să fie vesel când jalea păcatelor mele urcă mereu spre El? Spune: «Voi bea cu voi acel [vin] în împărăția Tatălui Meu» (Mt. 26,29). Atâta vreme cât noi nu acționăm astfel încât să urcăm spre împărăție, El nu poate bea singur vinul pe care a promis să-l bea cu noi. El este în jale atâta vreme cât noi persistăm în eroare” (*Comentarii la Leviticul*, traducere de A. Moraru, Editura Polirom, 2006, p. 259-261). Origen incurcă puțin planurile, interpretând în cheie emoțională cuvintele lui Iisus care se adresează celor ce doresc să Îl urmeze (spre deosebire de cei care nu vor acest lucru și pe care Iisus Îi avertizează că se va rușina de ei în Împărăție [Mc. 8,38]) și nu tuturor păcătoșilor și cu atât mai puțin diavolului.

În nenumărate rânduri Grigorie insistă pe ideea că răul nu are o existență în sine, ci este doar o lipsă a binelui¹, idee destul de des prezentă și în scrierile altor Părinți ai Bisericii. Așadar, răul fiind doar rezultatul unei decizii libere de rupere a legăturii cu Binele suprem care este Dumnezeu, este natural ca atunci când voința liberă a celor ce au produs răul se va statornici în bine răul să dispară de la sine. Această viziune a lui Grigorie este pe linia cugetării patristice și a revelației biblice, marcând o rupere de gândirea filosofilor antici care vedeau ca sursă a răului materia, depărtarea de esența divină ca urmare a emanației sau multiplicitatea ca inferioară unității, concepții pe care le-am dezbătut deja.

Prin urmare, după părerea autorului capadocian, tot ce trebuie pentru ca răul să fie desființat este ca cei ce se află în iad în mod temporar să se pocăiască². Aici Grigorie introduce două noțiuni care nu au nici un fundament în cugetarea patristică sau în revelația scripturistică: 1. după ce afirmă în mod corect că virtutea este leacul păcatului și săvârșirea ei este motivul pentru care Dumnezeu l-a lăsat pe om pe pământ, continuă spunând că cei ce nu vor reuși să profite de curățarea prin practicarea virtuții în această viață *vor putea să se vindece în viața de dincolo*³; 2. în capitolul 26 al *Marelui cuvânt catehetic*, vorbind despre vindecarea fapturii, Grigorie spune că prin unirea ipostatică Iisus a vindecat omenirea de răutățile păcatului, „vindecând și pe izvoditorul răutății”⁴. Prima expresie vine în contradicție cu credința Bisericii potrivit căreia după moarte nimeni nu mai poate să lucreze la propria mântuire. A

1. În *Marele cuvânt catehetic*, cap. 5, în Sfântul Grigorie de Nyssa, op. cit., p. 296; în *Dialog despre suflet și înviere*, p. 383.
2. Ambrozio de Milan vorbește în *Despre Psalmi* despre pedeapsa veșnică în termeni de medicament. Nici o ființă substanțială nu poate pieri, spune Părintele latin. Răul însă nu are substanță, acesta putând pieri, în timp ce cele ce au fost desfigurate de rău se vor vindeca prin purificare. Purificarea trebuie să se producă după moarte, dacă nu s-a produs în viață (Brian E. Daley, op. cit., Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 70).
3. Sfântul Grigorie de Nyssa, op. cit., p. 303. Deși în sine cuvintele ar putea fi înțelese cu referire la lucrarea Bisericii de ajutorare a creștinului după moarte, în acest pasaj, vorbindu-se doar de lucrarea sufletului (despre care în alte cărți ne spune că face pocăință după moarte), pare a fi o afirmare *avant la lettre* a doctrinei despre purgatoriu, cel puțin în privința ideii că, odată trecut din această viață, sufletul mai poate contribui la mântuirea sa, lucru inconceptibil pentru Ortodoxie măcar și pentru faptul că în gândirea răsăriteană mântuirea este un proces la care participă sufletul împreună cu trupul, dat fiind ca amândouă sunt beneficiare ale acesteia.
4. *Ibidem*, p. 324. În acest argument Grigorie face o afirmație neacoperită asemănătoare cu cea a lui Origen care susține fără nici un fel de justificare că „această lume este o piatră de încercare nu numai pentru sufletul uman, ci și pentru sufletul îngerilor” (Claudio Moreschini, op. cit., p. 153). Distincția origenistă potrivit căreia între îngeri și oameni este o „distincție mai ales morală” pare a-l urmări pe episcopul Nyssei, care, ca să zicem așa, parafrazându-l pe Psalmist, „micșorează pe om cu mult prea puțin față de îngeri”. Deși se opune în general teoriei generării sufletelor, mai ales ideii de preexistență, iată că rămâne tributar cumva concepției legate de diferențele dintre îngeri și oameni, ceea ce ar explica afirmația sa șocantă potrivit căreia Hristos a început și vindecarea demonului prin jertfa Sa.

doua idei este complet străină spiritului Scripturii, care nu dă nici o indicație a faptului că Iisus a venit în lume pentru a-l vindeca pe demon. Toate referatele biblice ni-l arată pe demon ca având voința stabilită în săvârșirea răului¹. Nici un cuvânt biblic nu lasă loc ideii că la un moment dat demonul ar putea să dea semne de smerenie și de pocăință. Cu atât mai mult cu cât tradiția patristică ne arată că în toate întâlnirile cu demonul Părinții pustiei și-au manifestat credința clară că demonul nu dorește să se pocăiască². De asemenea, este greu de dedus că Hristos S-a jertfit pe cruce pentru mântuirea demonilor, dat fiind faptul că a luat natură umană. Cum se pot transmite demonului rezultatele pe care Hristos le-a obținut prin unirea cu firea umană, mai ales că în *Marele cuvânt catehetic* autorul capadocian glosează pe marginea unei idei argumentate pe larg și de Grigorie de Nazianz referitoare la păcălirea demonului prin actul întrupării³?

Pentru a da cumva substanță afirmațiilor de mai sus, în *Dialogul despre suflet și înviere* Grigorie de Nyssa vorbește despre faptul că păcătoșii vor fi curățiți de focul iadului și că „mai devreme sau mai târziu” toți vor participa la fericirea nădăjduită. Aceasta ridică o problemă foarte importantă legată de durata iadului. Ortodoxia susține cu putere, în baza revelației divine⁴, eternitatea iadului, sau mai precis continuarea existenței iadului după Judecată, pentru că el nu este etern în sensul de atemporal. Grigorie susține că iadul este ceva nematerialnic și nevăzut în care sufletele continuă să trăiască după moarte. Dar dacă este nematerialnic, înseamnă oare că nu va supraviețui Judecății finale? În argumentarea ideii că iadul se va „epuiza” la un moment dat, aduce în discuție ideea că pedeapsa iadului e ca un foc ce arde păcatul (probabil focul iubirii și al remușcării, despre care vorbesc alți Părinți) și, pe măsură ce păcatul se epuizează, iadul rămâne fără „combustibil” și în cele din urmă „se stinge”⁵. „Căci odată și odată răul trebuie să fie înlăturat cu totul din existență”⁶. Viziunea lui este oarecum ontologică,

-
1. Esența păcatului mândriei constă tocmai în incapacitatea demonului de a recunoaște faptul că a greșit și de a se pocăi pentru greșeală, datorată și întunecării capacității sale de a raționa. Dacă s-ar pocăi, ar însemna că a suferit de oarece „nebunie temporară” și ar merita și el un fel de a doua șansă, ca Adam. Or, despre asta Scriptura nu ne spune absolut nimic. Dimpotrivă.
 2. Deși L-a recunoscut ca fiind Fiul al Celui Preaînalt, demonul nu a pregetat să conspire la asasinarea Lui și nici la evenimentul tragic al Apocalipsei. Ce eveniment l-ar putea determina să se pocăiască într-un viitor oarecare?
 3. Capitolul 25, „Cum a fost păcălit vicleanul diavol?” (ed. cit., p. 321-322).
 4. „Unde viermele nu moare și focul nu se stinge” (Mc. 9,46.48). „?i când vor ieși, vor vedea trupurile moarte ale celor care s-au răzvrătit împotriva mea, că viermele lor nu va muri și focul lor nu se stinge...” (Isaia 66,24)
 5. În ciuda afirmației clare a pasajelor biblice din nota anterioară.
 6. Sfântul Grigorie de Nyssa, *op. cit.* p. 383. Andrew Louth, într-o scriere extrem de spirituală pe tema eshatologiei creștine, în care elogiază puterea divină care se va manifesta în înviere spune că Grigorie de Nyssa a înțeles din cuvintele pasajului 1Cor. 15,21 anihilarea completă a răului (Andrew Louth, *op. cit.*, p. 245).

iar nu morală¹, punând mai presus de ideea de alegere liberă a sufletelor damnate ideea de iubire nelimitată a lui Dumnezeu. Din acest motiv, ignoră faptul că, pe măsură ce oamenii cei buni urcă „din treaptă în treaptă” către Dumnezeu, după Judecata cei păcătoși nu vor fi într-o stare de nemișcare morală, ci este posibil ca și ei să coboare „din treaptă în treaptă” în adâncurile păcatului², așa cum a făcut și demonul despre a cărui cădere Grigorie vorbește în *Marele cuvânt catehetic*, până la un punct la care pocăința să nu mai fie posibilă. Ideea că odată ajunși în iad cei răi vor fi cuprinși de dorința de a se pocăi³ corespunde mai mult eshatologiei platonice decât realității descrise de Scriptură⁴.

1. Există deosebiri legate de viziunea despre administrarea dreptății la Judecata finală, înrădăcinate în chiar viziunea despre Întruparea Mântuitorului. Unii consideră că viziunea occidentală e una justițiară, bazată pe faptul că cel ce a făcut rău în această viață trebuie să plătească neapărat în lumea cealaltă (cu corolarul că Iisus a venit în principal pentru a da satisfacție Tatălui pentru ofensele omului la adresa maiestății Sale). Unii Părinți tind să dea prioritate iubirii lui Dumnezeu care covârșeste dreptatea (poate și pentru că au trăit într-o parte zbuciumată a lumii în care anomia este și astăzi o caracteristică a viziunii despre viață, conceptul despre dreptate fiind mai puțin articulat). În realitate, Biserica Ortodoxă insistă că cele două concepte vor fi satisfăcute în mod armonios, pentru că, atunci când va avea loc Judecata, vor fi dispărut contrariile lumii acesteia și totul va apărea într-o lumină adevărată. Acest adevăr spulberă și argumentarea oarecum emoționalistă potrivit căreia cei drepti nu vor putea fi fericiți în viața veșnică văzând suferința celor dragi. Atât de dreptă va fi Judecata lui Hristos încât fiecare va înțelege justetea pedepsei, mai ales cei drepti. În plus, Biserica ne oferă în această viață o oportunitate de a scăpa de astfel de „inconvenient posteshatologic” : *rugăciunile pentru cei adormiți*. Depinde în mare măsură și de cei drepti dacă îi vor vedea sau nu în iad pe cei dragi. Se poate afirma, în acest context, că, la sfârșitul lucrării Bisericii, în iad vor fi rămas doar cei care, prin viața pe care au dus-o în lume, au luat o opțiune clară de despărțire eternă de Dumnezeu, în vreme ce aceia care au ajuns acolo doar pentru că au fost păcăliți de iluziile servite de demoni în viață pot fi pasibili de a fi salvați de Biserica înainte de momentul final al acestei lumi (opțiunea pentru iad este afirmată atât prin săvârșirea directă a păcatelor împotriva Duhului Sfânt, cât și printr-un stil de viață care face ca la sfârșitul acesteia să nu mai existe nimeni care să conlucreze cu Biserica pentru păstrarea în cartea vieții a numelui persoanei respective).
2. „Dinamica” păcatului este surprinsă de comparația biblică a sufletului păcătos cu o casă neîngrijită în care demonii se sălășluiesc în număr din ce în ce mai mare. Nicodim Aghioritul ne vorbește și el despre o oarecare gradare a căderii în abisul păcatului. Prin urmare, odată prins în vârtejul răutății, sufletul se află într-o cădere rapidă din păcat în păcat, iar cei ajunși în iad vor fi deja într-o stare avansată de respingere a binelui, încât e greu de crezut că acolo ei vor mai avea forța de a se pocăi.
3. Andreas Andreopoulos (*op. cit.*, p. 586) face o nuanțare foarte interesantă legată de această penitență, acreditând ideea că Grigorie nu susține radical o apocatastază a tuturor, ci doar a celor ce se pocăiesc. Părerea sa contrastează cumva cu ideea lui Grigorie despre faptul că odată ajunși în iad, păcătoșii vor fi cuprinși de remușcări și se vor pocăi.
4. Singura relatare despre viețuirea din iad aparține evangheliei bogatului nemilostiv și a săracului Lazăr (Lc. 16,19-31). Or, bogatul din această parabolă a lui Hristos nu arată deloc pocăit, dat fiind că îl tratează pe Lazăr cu același dispreț ca și în viața lumească, cerându-i lui Avraam să îl trimită acasă la ai săi ca pe o slugă („Trimite pe Lazăr...” ; Lc. 16,24), să îl trimită să-i aline suferințele etc. Vedem mai curând comportamentul unui om egoist, disprețuitor, care nu dă semne că ar înțelege ce i se întâmplă. Când în decursul sălășluirii în iad va începe să se pocăiască ? De altfel, despre acest exemplu vorbește chiar

Concluzionând, se poate spune că afirmațiile legate de universalismul mântuirii reflectă mai degrabă dorința de curățire a întregului univers de efectele păcatului a unui suflet care a vibrat puternic de iubirea de care s-a umput în relația strânsă cu Binele divin. De aceea, ele trebuie tratate mai mult ca o formă de gândire aspirațională decât ca afirmații dogmatice apodictice.

Considerații finale

Biserica a considerat aceste păreri despre apocatastază ale lui Grigorie ca nefiind conforme cu revelația și cu tradiția patristică. Dat fiind că există în opera sa și alte păreri referitoare de exemplu la eternitatea iadului și mai ales că el a avut câteva puncte de vedere diferite clar de cele ale lui Origen, care l-au îndepărtat de viziunea platonistă despre eshatologie, Părintele capadocian nu a avut parte de același tratament ca Origen în istoria patristicii creștine. A rămas mereu un mister de ce nu a fost și el condamnat la Sinodul al V-lea ecumenic alături de Origen¹. Desigur că întrebarea și mai corectă ar fi de ce a fost condamnat Origen ca om și ca teolog, și nu doar teologia sa apocatastatică și devierile sale de natură dogmatică, dat fiind că nu se mai putea apăra, nu mai reprezenta un pericol, nu susținuse cu obstinație doctrina sa cum făcuse Arie și în plus a adus contribuții uriașe la stabilirea unei legături între creștinism și cultura clasică? În sprijinul acestei întrebări se poate adăuga și problema ce reiese parafrazând o întrebare la modul general pusă de marele teolog Jaroslav Pelikan: în raport cu ce a fost declarat Origen eretic, de vreme ce în acea vreme nu exista o dogmă clară, proclamată sinodal, referitoare la apocatastază?²

Faptul că, iată, un Părinte al Bisericii a susținut anumite idei care frizează greșeala dogmatică demonstrează că istoria dezvoltării doctrinei creștine a fost anevoioasă și uneori a avut și momente obscure. Cu atât mai mare este meritul unui teolog precum Grigorie de Nyssa, care a reușit să delimiteze

și autorul nostru în *Despre suflet și înviere*, unde spune: „acel om era împătimit și iubitor de trup... Bogatul și după moarte se lipește de viața trupească, parcă ar fi folosit în acest scop un clei, fiindcă nu s-a dezbărat de ea cu totul, nici după ce a încetat de a mai trăi pe pământ” (ed. cit., p. 378). Grigorie afirmă că bogatul are încă o „minte trupească”, dar că prin suferință se va elibera de povara păcatelor săvârșite prin trup, bazându-se probabil pe ideea că sufletul va suferi singur în iad și astfel, nemaiputând săvârși păcate, răul se va disipa în timp de la sine.

1. Există opinii care afirmă că afirmațiile radicale ale lui Grigorie despre apocatastaza generală au fost interpolate ulterior în scrierile episcopului de Nyssa. Mai plauzibilă este însă presupunerea că s-a interpretat această exagerare a lui Grigorie ca o formă bine intenționată, deși evident exagerată, de a afirma iubirea lui Dumnezeu pentru întreaga creație.
2. J. Pelikan, *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. 1 (traducere Silvia Palade); vol. 4 (traducere Silvia Palade și Mihai-Silviu Chirilă), Editura Polirom, Iași, 2004, 2007. Desigur că întrebarea lui Pelikan pune pe tapet o chestiune de „procedură”. Marele teolog nu a avut intenția de a pune la îndoială justetea deciziilor de la Sinodul al V-lea, așa cum nu o are nici un teolog serios.

gândirea creștină de mentalitatea vremii, chiar cu costul unor astfel de păreri teologice neconfirmate de gândirea dogmatică a Bisericii, și să creeze posibilitatea afirmării unei viziuni pur creștine asupra lumii și a mântuirii.

Bibliografie

Izvoare

- ***, *Liturghier*, EIBMBOR, București, 1995
 ***, *Molitfelnic*, EIMBOR, București, 1998
 ***, *Scrierile Părinților Apostolici*, EIBMBOR, București, 1995
 Aristotel, *Metafizica* 1036a, traducere Ștefan Bezdechi, Editura IRI, București, 1996.
 Grigorie de Nyssa, Sfântul, *Dialog despre suflet și înviere*, Scrieri, partea a doua, PSB 30, EIBMBOR, București, 1998.
 Origen, *Omilii la Leviticul*, Editura Polirom, Iași, 2007.
 Platon, *Opere VII, Timaios* 29, b, Editura Științifică, București, 1993.
 Platon, *Phaidros* 248 c-d 249, traducere Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 1993.

Lucrări, studii

- Andreopoulos, Andreas, „Eshatologia și restaurarea finală (apocatastaza) la Origen, Grigorie de Nyssa și Maxim Mărturisitorul”, articol publicat în volumul de față.
 Braniste, pr. prof. dr., Ene, *Liturgica generală*, EIBMBOR, București, 1993.
 Daley, Brian E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
 Dechow, Jon F., *Dogma and Mysticism in Early Christianity*, Mercer University Press, Macon Ca., 1988.
 Hersch, Jeanne *Mirarea filozofică. Istoria filozofiei europene*, Humanitas, București, 1994.
 Lecourt, Dominique (coord.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor*, Editura Polirom, Iași, 2005.
 Louth, Andrew, „Eastern Eschatology”, în *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
 Ludlow, Morwenna, *Universal salvation : eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
 Moreschini, Claudio, *Istoria filozofiei patristice*, Editura Polirom, Iași, 2009.
 Mosshammer, Alden A., „Historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa”, *Studia Patristica*, vol. XXVII, Peeters, Leuven, 1993.
 Pelikan, J., *Tradiția creștină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. 1 (traducere Silvia Palade); vol. 4 (traducere Silvia Palade și Mihai-Silviu Chirilă), Editura Polirom, Iași, 2004, 2007.
 Peters, Francis E., *Termenii filozofiei grecești*, Humanitas, București, 1993.
 Schwager, SJ., Raymund, *Banished from Eden. Original Sin and Evolutionary Theory in the Drama of Salvation*, Peeter, Leuven, 2006.
 Tausan, Grigorie, *Filosofia lui Plotin*, Editura Agora, Iași, 1993.
 Zizioulas, J., *Ființa eclezială*, Editura Bizantină, București, 1998.

CONSTANTIN-IONUȚ MIHAI

Scrisoarea CLXXVIII a Sfântului Grigorie din Nazianz. O lectură protreptică

Literatura patristică aparținând secolului al IV-lea cunoaște prin opera Sf. Grigorie din Nazianz nu doar reluarea, într-o expresie mai rafinată, a temelor asupra cărora se opriseră autorii creștini anteriori lui, ci dobândește și o dimensiune nouă, a cărei importanță se cuvine să o amintim. În fapt, această înnoire a literaturii creștine comportă cel puțin două aspecte: este vorba, pe de o parte, de redactarea pentru prima oară de către un autor creștin a unei opere de sine stătătoare și de dimensiuni impresionante care să cuprindă povestea propriei vieți, așadar inaugurarea autobiografiei creștine¹ și, în al doilea rând, tot Sf. Grigorie din Nazianz este și primul autor din întreaga literatură greacă, și nu doar de factură creștină, care a publicat o parte a scrisorilor proprii, între care le-a inclus și pe cele primite de la Sf. Vasile cel Mare.²

Deși dispunem de o bibliografie de dimensiuni relativ extinse, redactată în marginea acestui prim epistolar creștin, profunzimea și diversitatea temelor

1. Vezi Saint Grégoire de Nazianze, *Œuvres poétiques*, tome I, 1-re partie, *Poèmes personnels*, II, 1, 1-11, texte établie par André Tuilier et Guillaume Bady, traduit et annoté par Jean Bernardi, Les Belles Lettres, Paris, 2004. Au subliniat noutatea acestei *Autobiografii* creștine, printre alții, Jean Bernardi, *Grigorie din Nazianz. Teologul și epoca sa (330-390)*, trad. de Cristian Pop, cu o selecție a *Poemelor autobiografice* în traducerea diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2002, p. 250 și Christopher A. Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God*, Oxford University Press, 2008, p. 4.
2. O mărturie asupra acestui fapt aflăm în *Scrisoarea LIII*, 1: „Ἀεὶ προτιμήσας ἑμᾶντοῦ τὸν μέγαν Βασίλειον, εἰ κάκεῖνα τοῦναντίον ἐδόκει, καὶ νῦν προτιμῶ οὐχ ἥττον διὰ τὴν ἀλήθειαν ἢ τὰν φιλίαν. Διὰ τοῦτο προθεῖς τὰς ἐκείνου ἐπιστολάς, τὰς ἑμὰς ὑποτίθημι.” – „Întotdeauna l-am prețuit pe marele Vasile mai mult decât pe mine însumi – chiar dacă se arăta a fi de altă părere – și îl prețuiesc în continuare, nu mai puțin pentru adevărul său, cât pentru prietenia noastră. Acesta este și motivul pentru care am rânduit scrisorile sale înaintea celor ale mele.” (*tr. n.*) –, în Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres*, tome I, texte établie et traduit par Paul Gallay, Les Belles Lettres, Paris, 1964; (în continuare trimiterile pentru *Scrisorile* de la I la C vor avea în vedere această ediție, iar în privința celor de la CI la CCXLIX vom urma volumul al II-lea al aceleiași ediții, din 1967); Cf. David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment*, Westminster Press, Philadelphia, 1987, p. 170; Brian E. Daley, S. J., *Gregory of Nazianzus*, Routledge, London and New York, 2006, p. 30; Jean Bernardi, *op. cit.*, p. 191.

care se regăsesc în cuprinsul său sunt încă departe de a fi cunoscute întru totul. Anumite aspecte, nu lipsite de însemnătate pentru cunoașterea creștinismului din secolul IV, ar putea fi reliefate urmărindu-se îndeaproape atât mesajul unei scrisori sau al alteia, cât și forma în care acestea sunt redactate și, nu în ultimul rând, destinatarii lor. În acest sens, un studiu exhaustiv, care să răspundă problematicei și perspectivelor care se regăsesc în cuprinsul fiecărei scrisori, încă nu a fost scris. Pornind de aici, *Epistolarul* Sf. Grigorie din Nazianz poate constitui, pe mai departe, una dintre acele scrieri în cazul cărora, diferitele alternative ale lecturii pot înfățișa uneori câte un aspect inedit, reprezentativ atât pentru personalitatea autorului său, cât și pentru spiritul creștinismului din acel timp. De bună seamă însă, nu fiecare scrisoare prezintă aceeași importanță, și nu toate pot constitui obiectul unei cercetări de sine stătătoare, dar acest fapt poate fi încercat măcar în cazul câtorva dintre ele.

Unei astfel de intenții caută să răspundă și studiul de față, în cuprinsul căruia vom aduce în discuție câteva aspecte privind tematica și forma în care este redactată *Scrisoarea CLXXVIII*, căutând să desprindem din analiza ei și unele nuanțe ale raportului dintre creștinism și formele de manifestare ale culturii păgâne. În fond, un număr destul de însemnat din *Scrisorile* Sf. Grigorie din Nazianz pot constitui o serie de mărturii privitoare la dialogul dintre creștinism și cultura clasică, dat fiind faptul că o bună parte dintre acestea sunt adresate unor mari nume aparținând retoricii antice, printre care se numără Libanius, Themistius, dar și mulți alții.¹ Pe baza acestui dialog se poate urmări specificul unei culturi în interiorul căreia s-au întâlnit încă de la început reprezentanți ai unor lumi mult diferite una de alta și care își dispută, fiecare în parte, întâietatea în privința modului de viață care se cuvine a fi urmat.

Într-un astfel de context, nu puține dintre *Scrisorile* Sf. Grigorie din Nazianz dobândesc o dimensiune evident protreptică, constituindu-se într-un îndemn adresat unora dintre apropiații săi pentru a-i determina, într-o împrejurare sau alta a vieții lor, fie să nu renunțe, fie să adopte întru totul modul de viață creștin. Este important de subliniat faptul că, de cele mai multe ori, modelul opus către care aceștia caută să se îndrepte este reprezentat de idealul unei vieți închinată studiului și mai cu seamă practicii retoricii, pentru care erau de altfel formați prin însuși specificul programului educativ al acelei epoci. Pornind de aici, se cuvine să analizăm literatura creștină și prin prisma raportului dintre aceasta și diferitele forme de rezistență ale culturii clasice, pe care nu am putea cu nici un chip să o socotim drept o cultură aflată în pragul disoluției ori aproape învinsă. Dimpotrivă, așa cum vom încerca să arătăm în continuare, creștinismul secolului IV avea în persoana intelectualilor din acea vreme dacă nu un adversar, cel puțin un preopinent, puțin dispus să renunțe la cultura clasică, în care își află în continuare însuși sensul său de a fi. Tocmai dintr-un

1. Vezi *Scrisorile* XXIV și XXXVIII (către Themistius), CLXV-CLXVI, CLXXXVIII, CXCI (către Stagirus), CLXXIV-CLXXX, CLXXXVII (către Eudoxius), CLXXXIX-CXCI (către Eustathius), CCXXXIII (către Avlavius), CCXXXVI (către Libanius).

astfel de motiv autorii creștini au fost nevoiți să se adreseze acestor intelectuali redactând, nu de puține ori, câte o scriere de îndemn, așadar câte un protreptic, a cărui miză consta în însuși faptul de a-i converti.

În rândul intelectualilor epocii respective pot fi recunoscute, în principal, două facțiuni. Astfel, o parte dintre aceștia, poate cei mai mulți, refuzau întru totul creștinismul, cum este cazul unor retori precum Himerius sau Libanius și, alături de aceștia, împăratul Iulian, în vreme ce alții îl acceptau, sub o formă sau alta, fără a deveni însă cu adevărat creștini. Acesta din urmă este și cazul unui intelectual precum Eudoxius, cel căruia îi este adresată *Scrisoarea CLXXVIII*, asupra căreia ne vom opri în continuare. Exemplul oferit de acest profesor de retorică, despre care știm că era și creștin și căruia îi sunt adresate nu mai puțin de trei scrisori pe care le putem socoti ca fiind protreptice¹, devine într-o oarecare măsură reprezentativ pentru situația intelectualilor din acel timp, formați la școlile de retorică păgâne și îndemnați, tot mai mult, să accepte convertirea la creștinism. În rândul lor vom recunoaște nu de puține ori o dificultate a alegerii între două moduri diferite de a fi: cel propus de cultura clasică și cel conținut în mesajul creștin. *Scrisorile* Sf. Grigorie din Nazianz, ca și cele ale altor autori ai secolului IV, pot deveni astfel importante surse pentru cunoașterea spiritului creștinismului din acel timp.

Epistolografia creștină și literatura protreptică

În pofida importanței sale, epistolografia antică, în cazul de față cea de factură creștină, nu a constituit, cu unele excepții, obiectul unor cercetări ample decât în ultimele decenii, grație unor autori care au publicat pe marginea acestei teme studii dintre cele mai pertinente, care au avut darul de a spori încă și mai mult interesul acordat acestei literaturi.² Ca și alte forme de expresie utilizate

1. Este vorba de *Scrisorile CLXXVII, CLXXVIII și CLXXIX*. Trei dintre celelalte scrisori, și anume *CLXXIV, CLXXV și CLXXVI* pot fi numite „scrisori de recomandare” – ἐπιστολαὶ συστάται - prin intermediul cărora autorul caută să introducă pe Nicobul, fiul unui nepot de-al său cu același nume, la școala retorului Eudoxius. Despre acest tip de scrisori, vezi Demetrios Phalerei, *Τυποὶ ἐπιστολικοὶ (Typi epistolares)*, în colecția alcătuită de Rudolph Hercher, *Epistolographi Græci*, Editore Ambrosio Firmin Didot, Paris, ș.a., p. 2. Astfel de scrisori erau, de altfel, foarte răspândite în Antichitate, Cf. Aimé Peuch, *Histoire de la littérature grecque chrétienne. Depuis les origines jusqu'à la fin du IV^e siècle*, tome III, *Le IV^e siècle*, Les Belles Lettres, Paris, 1930, p. 371; David E. Aune, *op. cit.*, p. 166; Roger Rees, *Letters of Recommendation and the Rhetoric of Praise*, în volumul *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, edited by Ruth Morello and A. D. Morrison, Oxford University Press, 2007, p. 149-168.
2. Ne mulțumim să indicăm aici doar câteva titluri ale unor opere la care ne vom raporta de mai multe ori în cuprinsul studiului de față: David E. Aune, *op. cit.*, în special cap. 5, *Letters in the Ancient World*, p. 158-182 și cap. 6, *Early Christian Letters and Homilies*, p. 183-225; Stanley K. Stowers, *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity*, Westminster Press, Philadelphia, 1986; Hans-Josef Klauck, *Ancient Letters and the New Testament. A*

de către autorii creștini, genul epistolar reprezintă astăzi o secvență a literaturii creștine care nu mai poate fi ignorată și de care trebuie să se țină seama ori de câte ori se urmărește cunoașterea acestei literaturi în întregul ei.

Este important de subliniat faptul că atunci când autorii creștini își redactează corespondența ei se raportează aproape de fiecare dată la o întreagă tradiție antică de la care preiau diferitele teorii privitoare la modul de alcătuire al unei scrisori și la tipologia acestora. Faptul că existau numeroase tratate închinat acestui domeniu poate atesta larga întrebuințare a acestui gen literar.¹

A redacta o scrisoare însemna, nu de puține ori, atât în lumea greco-romană cât și, mai târziu, în creștinism, a face apel la o serie de instrumente împrumutate din școlile de retorică ale timpului, astfel încât stilul epistolar devine în mare măsură tributar procedeelelor întrebuințate de către adepții unor astfel de școli: „Începând din secolul I a. Chr., retorica dobândește o influență tot mai mare asupra modului de redactare a unei scrisori, mai ales în rândul persoanelor cu o educație mai înaltă. Scrisorile acestora încetează de a fi doar un simplu mijloc de comunicare, devenind un instrument complex spre a obține convingerea și o cale de a-și face dovada aptitudinilor literare.”² În acest sens s-a observat faptul că atât Sf. Grigorie din Nazianz, cât și Sf. Vasile cel Mare, „atunci când se întâmplă să adreseze o scrisoare unui sofist, adică unui specialist al stilului frumos, ei fac în mod vizibil un efort cu totul deosebit să scrie bine.”³ Statutul social al destinatarului va influența astfel, într-o mare măsură, atât mesajul unei scrisori cât și maniera în care acesta este transmis.⁴ Avem aici un element de care se cuvine să ținem seama în momentul discutării unei scrisori pe care Sf. Grigorie o adresează unui retor, fie el și creștin.

Pentru scrisoarea de tip protreptic dispunem de mai multe modele oferite de tradiția epistolografică a lumii greco-romane, la care autorii creștini se vor raporta nu de puține ori. Astfel, la Ps. Demetrius întâlnim, printre cei 21 de *Τυποὶ ἐπιστολικοί* și cel numit συμβουλευτικός, sau *suasorius*, în traducerea latină, așadar un tip de scrisoare care caută să insuflă convingerea spre a săvârși sau nu un anumit lucru: „Συμβουλευτικός δὲ ἐστὶν, ὅταν τὴν ἰδίαν γνώμην προφερόμενοι

Guide to Context and Exegesis, Baylor University Press, 2006; Harry Gamble, *Letters in the New Testament and in the Greco-Roman World*, în volumul *The Biblical World*, edited by John Barton, Routledge, London and New York, 2006, p. 187-202; *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography*, ed. cit..

1. Pe lângă tratatul intitulat *Typi* atribuit (în mod fals) lui Demetrius din Phaleron, citat mai sus, în monografia lui Rudolph Hercher mai întâlnim: Procli Platonici, *De forma epistolari* (p. 6-13), Ex Demetrii, *Libro de elocutione. Quomodo scribendae sint epistolae* (p. 13-14), Ex Philostrato (p. 14-15), Gregorii Nazianzeni, *Epistola ad Nicobulum* (p. 15-16), Photii *epistola Amphiloquio metropolitae Cyzici* (p. 16). Pentru discutarea teoriilor privitoare la modul de redactare a unei scrisori și pentru o trecere în revistă a diferitelor tipologii recunoscute de către autorii antici, vezi Hans-Josef Klauck, *op. cit.*, p. 183-206; Harry Gambel, *art. cit.*, p. 189-190; Aune, *op. cit.*, p. 160-161; John Muir, *Life and Letters in the Ancient Greek World*, Routledge, 2009, p. 18-24.
2. David E. Aune, *op. cit.*, p. 160.
3. Jean Bernardi, *op. cit.*, p. 191.
4. Cf. David E. Aune, *op. cit.*, p. 158.

προτρέπων ἐπὶ τῇ ἀποτρέπων ἀπὸ τινος.”¹ O descriere asemănătoare întâlnim și în tratatul *Περὶ ἐπιστολῶν καὶ χαρακτῆρος* (*De forma epistolari*) atribuit lui Proclus, unde, printre cele 41 de modele de scrisori identificate în funcție de forma lor se regăsește și cel numit *παραινετική* sau hortatoria, definit în termenii următori: „Καὶ παραινετική μὲν οὖν ἐστὶ δι’ ἧς παραινέοντες αὐτὸν ἐπὶ τῇ ὁρμῇσιν ἢ καὶ ἀφέξεσθαι τινος.”²

Astfel de scrisori, prin care se urmărește să fie insuflată destinatarului convingerea de a săvârși sau nu un lucru, scrisori care poartă în cuprinsul lor îndemnul de a accepta sau de a respinge ceva, fie că este vorba despre un anumit meșteșug, o învățătură sau chiar un mod de a fi, constituie modele pentru redactarea scrisorilor protreptice, a căror recurență poate fi ușor observată mai ales în cadrul unora dintre școlile filosofice grecești. Diogenes Laertios, de pildă, consemnează în finalul cărții a X-a a scrierii sale în care descrie *Viețile și doctrinele filosofilor*, trei dintre *Scrisorile* lui Epicur printre care și cea către Menoiceus, care constituie o veritabilă scrisoare protreptică, adică o scriere prin care filosoful caută să recomande eventualilor cititori studiul și practica filosofiei.³

În mediul creștin, așa cum s-a observat în repetate rânduri, genul epistolar constituie chiar „cel mai vechi gen literar patristic”⁴, fapt care poate da mărturie, o dată în plus, despre importanța cunoașterii unor astfel de scrieri. *Epistola către Romani* a Sf. Apostol Pavel poate fi considerată deja drept o scrisoare protreptică, prin îndemnurile pe care le adresează creștinilor din Roma spre a urma în chip drept învățătura lui Hristos.⁵ O altă scriere redactată într-o formă protreptică întâlnim printre scrierile Părinților apostolici, și anume *Epistola către Diognet*, în care aflăm nu doar o apărare, ci și un îndemn statornic spre adoptarea modului de viață creștin.⁶

1. În: Rudolph Hercher, *op. cit.*, p. 3.

2. *Ibidem*, p. 8: „Scrisoarea de îndemn este, fără îndoială, cea prin care îndemnăm pe cineva, sfătuindu-l (προτρέποντες αὐτὸν) fie să se îndrepte, fie să se țină departe de ceva anume” (*tr. n.*).

3. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, X, 122-135, trad. de C. I. Balmuş, Editura Polirom, Iași, 2001; Tot ca protreptică poate fi considerată și *Scrisoarea către Marcella* redactată de către Porfir, Cf. Hans-Josef Klauck, *op. cit.*, p. 122 și p. 150-155; David E. Aune, *op. cit.*, p. 167; John Muir, *op. cit.*, p. 142-143.

4. Pr. Prof. Dr. Ioan G. Coman, *Patrologie*, vol. III, EIBMBOR, București, 1984, p. 56; Cf. David E. Aune, *op. cit.*, p. 159.

5. Cf. Stanley K. Stowers, *op. cit.*, p. 114; Anthony J. Guerra, *Romans and the Apologetic Tradition*, Cambridge University Press, 1995, p. 3-22; Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. I, *De la Apostolul Pavel la Constantin cel Mare*, Editura Polirom, Iași, 2001, cap. I, *Epistolele lui Pavel și tradiția epistolară paulină*, p. 15-45 și, în special, p. 31-34.

6. *Epistola către Diognet*, în *Scrierile Părinților apostolici*, traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, EIBMBOR, București, 1979, p. 337-346; Cf. David E. Aune, *op. cit.*, p. 159; Stanley K. Stowers, *op. cit.*, p. 113; *The So-called Letter to Diognetus*, Edited and Translated by Eugene R. Fairweather, în *Early Christian Fathers*, Westminster Press, Louisville, 2006, p. 205-224.

Fenomenul atât de răspândit al epistolografiei creștine poate fi analizat ținând cont și de dimensiunea misionară pe care Biserica a avut-o încă din cele mai vechi timpuri.¹ A învăța și a converti „toate neamurile” era sarcina încredințată de către Iisus ucenicilor săi. Așa cum subliniază Jean Bernardi, misionarismul „era o orientare originară care situează creștinismul aproape în opoziție cu iudaismul din care provine. Iudaismul făcea convertiri, dar nu căuta în nici un fel să le provoace. Dimpotrivă, creștinismul se caracterizează printr-un imens și constant efort de difuzare. Iudaismul e religia unui singur popor ; creștinismul voia să atragă lumea întreagă. Vocabularul creștin cel mai vechi ilustrează perfect acest lucru, pentru că primii șefi ai comunităților purtau titlul de «apostoli» care în greacă înseamnă «trimiși».”²

Redactarea unor scrisori protreptice de către diferiți autori creștini trebuie așadar înțeleasă prin raportarea la această misiune, de convertire a neamurilor păgâne, pe care Biserica și-a asumat-o de la început. Devine astfel mult mai evident motivul pentru care, dintre multiplele genuri literare ale antichității, genul protreptic avea să cunoască o largă întrebuințare în mediile creștine. Trăsături ale acestui gen literar întâlnim nu doar în epistolografie, ci și în scrierile redactate sub formă de dialog ori tratat, în apologii, dar și în cuvântărilor rostite și mai apoi transpuse în scris de către cei mai mulți Părinți ai Bisericii.

Un model pentru redactarea scrierilor protreptice îl putea constitui, fără îndoială, *Protrepticul* lui Aristotel, pornind de la care o serie întreagă de alți autori aparținând culturii grecești au alcătuit scrieri de aceeași factură.³ Un protreptic, mai cu seamă atunci când ne situăm în sfera filosofiei, conține de fiecare dată un tip de discurs prin care auditoriul sau cititorul este îndemnat să se convertească la un anumit mod de viață, să adere la o școală filosofică, ori să accepte un set de învățături ca directoare pentru viața sa.⁴ Acest gen literar poate fi astfel apropiat de fenomenul convertirii, o practică foarte răspândită în Antichitate, mai cu seamă în rândul adeptilor câte unei școli filosofice.⁵

1. Harry Gamble, art. cit., p. 187; Stanley K. Stowers, *op. cit.*, p. 113.

2. Jean Bernardi, *op. cit.*, p. 30; Cf. idem, *Les premiers siècles de l'Eglise*, Les Édition du Cerf, Paris, 1987, p. 32.

3. Pentru o listă a autorilor de scrieri protreptice, vezi Diogenes Laertios, II, 85; V, 50; V, 81; VI, 16; VII, 91; X, 28, ed. cit.; dar, înainte ca Aristotel să redacteze *Protrepticul* său, în multe dintre *Dialogurile* lui Platon se regăsesc deja elemente care țin de acest gen literar; Cf. A. J. Festugière, *Les trois «Protreptiques» de Platon: Euthydème, Phédon, Epinomis*, J. Vrin, Paris, 1973; *Protrepticul* lui Clement din Alexandria se va înscrie în această îndelungată tradiție; Cf. H. I. Marrou, *Introduction générale la Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, Livre I*, Édition du Cerf, Paris, 1960, p. 12-13.

4. Stanley K. Stowers, *op. cit.*, p. 113; Sophie van der Meer, *Le protreptique en philosophie: essai de définition d'un genre*, în „Revue des Etudes Grecques”, tome 115, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 597.

5. Sophie van der Meer, art. cit., p. 611-612. Pentru fenomenul convertirii la filosofie și nu numai, vezi A. D. Nock, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo*, Oxford University Press, 1933; Paul Aubin, *Le problème de la «conversion». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Beauchesne, Paris, 1963.

Convertirea la filosofie, care constituie în fond miza discursului protreptic, presupune trecerea de la modul de viață comun la un mod de viață în acord cu preceptele filosofiei, cu regulile ei, fapt care devine cu puțință, în viziunea anticilor, numai prin asumarea și practicarea constantă a unor exerciții spirituale.¹ Modelul celei mai bune vieți este oferit astfel de filosofie, dar el va fi urmat, pe parcursul întregii antichități, de un număr foarte restrâns de indivizi.

Între „adevărata filosofie” și creștinismul tuturor

Din numeroasele mărturii pe care le aflăm în cuprinsul *Epistolarului* său, și nu numai, se poate constata cu destulă ușurință faptul că pentru Sf. Grigorie din Nazianz creștinismul este, înainte de toate, o filosofie, aceasta fiind de altfel o trăsătură comună tuturor Părinților Capadocieni. Ei se înscriu astfel într-o tradiție care coboară până în secolul II d. Hr., când un autor precum Iustin inaugurasese această manieră de a înțelege și defini creștinismul. Dacă filosofia greacă însemna, printre altele, un efort constant de a trăi potrivit rațiunii și o încercare de a deveni asemănător divinității pe cât îi stă omului în puțință², autorii creștini, întrucât socoteau că se împărtășesc în chip deplin din Cuvântul lui Dumnezeu, care este Hristos, și-au putut defini învățătura lor ca fiind superioară celei grecești, nepregetând astfel să o numească „adevărata filosofie”.³ Această manieră de a defini creștinismul va fi dezvoltată încă și mai mult de un autor precum Clement din Alexandria și, mai apoi, de către Origen.⁴ Așa cum observă Pierre Hadot, autorii creștini au putut să-și definească învățătura lor ca pe o filosofie, sprijinindu-se mai cu seamă pe înțelegerea acesteia ca fiind un mod de viață, așadar un efort constant de a practica virtutea, definiții reluate mereu în cadrul diferitelor școli filosofice grecești.⁵

1. Cf. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1993, *passim*.

2. Platon, *Theaitetos*, 176b, trad. de Marian Ciucă, în Platon, *Opere*, vol. VI, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989; Cf. Anton-Hermann Chroust, *Philosophy: Its Essence and Meaning in the Ancient World*, în „The Philosophical Review”, vol. 56, no. 1 (1947), p. 19-58, aici p. 54-55.

3. „Deci, cele ale noastre, depășesc orice altă învățătură omenească, prin aceea că noi avem în Hristos întreg Cuvântul, Care S-a arătat pentru noi trup, Cuvânt și suflet. Căci tot ceea ce au grăit și au găsit filosofi și legiuitorii, au fost scoase de ei cu trudă din ceea ce au găsit contemplând doar în parte Cuvântul.”, Sfântul Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a II-a*, X, trad. de Pr. Prof. Olimp N. Căciulă, în *Apologeți de limbă greacă*, EIBMBOR, București, 1980.

4. Cf. Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, traducere de George Bondor și Claudiu Tipuriță, Editura Polirom, Iași, 1997, p. 259-274.

5. *Ibidem*, p. 262: „Dacă anumiți creștini pot prezenta creștinismul ca pe o filosofie, ca pe singura filosofie, el nu poate fi astfel întrucât propune o exegeză și o teologie analoage exegezei și teologiei păgâne, ci pentru că este un stil de viață și un mod de a fi, iar filosofia antică are ea însăși un stil de viață și un mod de a fi.”

În consecință, de cele mai multe ori, în cuprinsul scrierilor Sfântului Grigorie din Nazianz, filosofia desemnează creștinismul în întregul său, iar filosof este cel ce s-a convertit și care încearcă să facă din viața sa o urmare a poruncilor lui Hristos. Câteva precizări se impun totuși atunci când încercăm să definim mai exact ce anume desemnează cei doi termeni în scrierile acestui autor creștin și mai cu seamă în *Epistolarului* său.

Astfel, la o privire mai atentă, termenul de *filosofie* poate să comporte două înțelesuri, întrucât el desemnează în unele pasaje creștinismul ca atare, al tuturor, în vreme ce alteori ajunge să semnifice doar un anumit mod de viață, mai înaltă, care nu stă în putința oricui. Pornind de aici, filosoful va fi creștinul aflat în permanență în căutarea desăvârșirii, care a renunțat la cele ce aparțin lumii acesteia, încercând să împlinească, în chipul cel mai deplin, modelul oferit de Hristos. Dacă pentru autori precum Iustin sau Clement Alexandrinul, adevărata filosofie era definită prin contrast cu filosofia păgână, de factură greacă, în cazul Sf. Grigorie din Nazianz delimitarea celor două înțelesuri ale termenului în cauză are loc, am putea spune, în interiorul unui câmp semantic mult mai restrâns, întrucât nu mai este vorba de a opune filosofia creștină filosofiei grecești, ci creștinismul autentic – sau adevărata filosofie – unui creștinism al tuturor. Delimitarea se realizează de această dată în funcție de o coordonată ascendentă, care descrie însuși gradul de asumare a învățăturii lui Hristos.

Această viață filosofică, o viață îmbunătățită, care rămâne inaccesibilă creștinului (*i.e.* filosofului) de rând, este reprezentată, în viziunea Sf. Grigorie din Nazianz, de idealul vieții monahale.¹ Acestei vieți a căutat de altfel să i se dedice în mai multe rânduri, fiind însă repede nevoit să renunțe și să se întoarcă în mijlocul comunității, la stăruințele tatălui său și ale Sf. Vasile cel Mare. Viața filosofică, o viață autentic creștină, va rămâne însă pentru Sf. Grigorie din Nazianz modelul către care va tinde neîncetat, îmbinând existența contemplativă, petrecută în sihăstrie, cu activitatea de episcop și păstor al sufletelor. Tocmai despre această viață filosofică îi va vorbi și învățatului Eudoxius, într-un șir de scrisori protreptice, căutând să-l convertească la ea.

Cu privire la Eudoxius știm că era unul dintre profesorii de retorică din secolul IV căruia Sf. Grigorie îi scrie mai întâi pentru a i-l recomanda pe Nicobul, acest nepot mai îndepărtat al cărui nume revine adeseori în cuprinsul *Epistolarului* său. Știm, de asemenea, un fapt nu lipsit de importanță pentru noi, și anume că acest retor este și creștin, spre deosebire de ceilalți sofisti cărora le mai sunt adresate scrisori. Despre acest amănunt suntem informați în cuprinsul *Scrisorii CLXXIV*, în care Eudoxius este numit filosof, termen care, în contextul respectiv, desemnează însuși faptul de a fi creștin: „Πρὸς δέ,

1. Vezi *Scrisorile I*, 1; *LVIII*, 9; *XCIV*, 1; *CXVI*, 1; *CXXXV*, 1; *CLII*, 2-3; *CLXIV*, 4; *CCXV*, 3; Cf. *Cuvânt de apărare pentru fuga în Pont sau Despre preoție*, CIII, în Sf. Ioan Gură de Aur, Sfântul Grigorie din Nazianz, Sf. Efrem Sirul, *Despre preoție*, trad. din limba greacă veche, introducere și note de Preotul Profesor Dumitru Fecioru, EIBMBOR, București, 2007; Cf. Tomáš pidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creștin, I. Manual sistematic*, traducere și prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2005, p. 59; Jean Bernardi, *Sfântul Grigorie din Nazianz...*, ed. cit., p. 93, 267; Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 264, 269.

κάκεινο λογίζεσθαι καλῶς ἔχει, ὅτι σὺ μὲν ἀκμὴν φιλοσοφεῖς, ἡμεῖς δὲ φιλοσόφων πατέρες”.¹ Preocupat îndeaproape de educația lui Nicobul, Sf. Grigorie nu este însă mai puțin interesat de progresul interior al creștinilor pe care, ca și episcop (φιλοσόφων πατέρες), îi păstorește. Astfel, în *Scrisoarea CLXXVII*, i se adresează aceluiasi Eudoxius, dorind să afle în ce măsură a progresat în credința sa, dacă a înaintat cu ceva înspre asemănarea cu Hristos, acest urcuș sufletesc fiind, în fond, adevăratul și singurul scop al vieții de aici: „Πῶς σοι τὰ τῆς ἀρετῆς ἔχει; καὶ εἰ κατὰ Θεόν τι προεληλύθαμεν; ὁ παντός σοι μᾶλλον ἀρμόζειν ὑπολαμβάνομεν.”² Puținele rânduri care alcătuiesc cuprinsul acestei scrisori, pot constitui un preambul la discursul protreptic mai vast conținut în *Scrisoarea CLXXVIII*, în care modul de viață creștin va fi opus modului de viață al retorilor, către care Eudoxius este purtat, prin chiar profesiunea și formația sa, tot mai mult.

Scrisoarea debutează cu relatarea unui vechi obicei practicat la Atena, prin care li se înfățișau tinerilor diferitele meserii și instrumentele necesare exercitării lor, astfel încât aceștia să poată alege între una sau alta dintre acestea, în primul rând în funcție de aptitudinile lor. Pentru Sf. Grigorie acest obicei traduce propria sa convingere, și anume aceea că fiecare persoană este destinată, prin chiar firea sa, către practicarea unei activități sau a alteia. Reușita într-un domeniu este în mare măsură determinată de înclinațiile fiecăruia, iar eșecul este consecința unei alegeri nepotrivite. Această anecdotă (δύγημα) servește drept introducere la formularea îndemnurilor care-i vor fi adresate lui Eudoxius. Astfel, Sf. Grigorie nu va pregeta să recunoască înclinația pe care prietenul său o are pentru filosofie, „πρὸς φιλοσοφίαν γὰρ ἔχεις ἐπιτηδεῖως” (§ 3) și, în consecință, îi va aminti de datorita sa de a se dedica practicării ei. Nu se cuvine cu nici un chip ca această practică să fie neglijată („ταύτης μὴ ἀμελεῖν”) și nici nu este îngăduită exercitarea unor alte activități, pentru care înclinațiile îi lipsesc și care, tocmai din acest motiv, nici nu sunt pe potrivă lui. Filosofia în schimb, tocmai datorită faptului că este înzestrat pentru ea („πρὸς ἣν νένευκας”), reprezintă nu doar cea mai nobilă dintre toate celelalte activități, dar și cea care i se potrivește cel mai mult, „οὐχ ὅτι ἀρίστη μόνον ἐστίν, ἀλλ’ ὅτι καὶ προσφουεστέρα” (§ 3). Prin caracterul și prin firea sa calmă („ὁ τρόπος καὶ τοῦ ἡθους γαληνόν”), prin fericita alcătuire a sufletului său („τὸ τῆς ψυχῆς εὐφυές”), prin noblețea și înclinația sa către contemplare, Eudoxius dispune de toate mijloacele spre a se dedica, în chip autentic, practicării filosofiei. La toate acestea se adaugă și o sănătate care lasă de dorit, trăsătură care, amintește Sf.

1. *Scrisoarea CLXXIV*, 3: „Este bine să ai în minte și faptul acesta, anume că, în ceea ce te privește, tu nu ești deocamdată decât un filosof, eu însă sunt chiar părintele filosofilor” (tr. n.). Pentru mai multe amănunte privitoare la acest retor creștin și pentru o privire de ansamblu asupra învățământului retoric din epocă, vezi Raffaella Cribiore, *The School of Libanius in Late Antique Antioch*, Princeton University Press, 2007, cap. II, *Schools and Sophists in Roman East*, p. 42-82.
2. *Scrisoarea CLXXVII*, 1: „În privința râvnei tale, ce poți să-mi spui? Oare am înaintat cu ceva către Dumnezeu? Către El socot că trebuie să te îndrepti mai mult decât spre orice altceva.” (tr. n.).

Grigorie, îl caracteriza chiar și pe filosoful lui Platon (§ 5). În chip de concluzie, deși se numește retor, Eudoxius nu are, prin firea sa, nimic în comun cu ei (§ 7).

După această laudă adusă aptitudinilor de care dispune, Eudoxius va fi îndemnat să nu renunțe la progresele pe care le-a făcut deja în filosofie și să nu se dedice doar practicii retoricii de care se simțea probabil atras, în ciuda oricâtor împotriviri venite din partea episcopului său. Pentru a-l convinge să aleagă modul de viață autentic creștin, altfel spus, adevărată filosofie, Sf. Grigorie va imprima, la rândul-i, scrisorii sale, puternice accente retorice, cuvintele sale trădând, nu de puține ori, o stare de spirit în care sunt amestecate consternarea și îndemnul. A renunța la lucrurile mărunte pentru care suntem stăpâniți de orgoliu, a lepăda așa-numitele bucurii ale lumii care nu sunt, în fapt, decât un izvor de tristețe, a lăsa în urma noastră umbrele printre care rătăcim, precum și faima și toate demnitățile la care năzuim să ajungem într-o bună zi (§ 9-10), toate acestea sunt cuprinse în îndemnul adresat de către Sf. Grigorie din Nazianz acestui învățat pe nume Eudoxius.

În contrast cu toate acestea, activitatea proprie celui cu adevărat filosof, constă într-un efort constant pentru a urma învățătura lui Hristos, renunțând la orice pentru a dobândi în schimb împărtășirea cu El, aflând în aceasta singurul bine care poate fi cu adevărat al nostru și care ne poate fi și de ajuns – „Ἡμεῖς δὲ τοῦ λόγου περιδραζώμεθα καὶ Θεὸν ἀντὶ πάντων ἔχειν ἐλώμεθα, τὸ μόνον διακρὲς ἀγαθὸν καὶ ἡμέτερον”(§ 11). Acesta este scopul și răsplata vieții cu adevărat filosofice și înspre aflarea ei este îndemnat Eudoxius să pornească, printr-o serie de imperative pe care le aflăm în finalul scrisorii : „Πρὸς ταῦτα ἴθι, πρόβαινε, πεποῦ τῇ διανοίᾳ, λαβοῦ τῆς αἰωνίου ζωῆς” (§ 12).

Este lesne de observat faptul că filosofia desemnează în cuprinsul acestei scrisori nu atât modul de viață creștin, adoptat, în secolul IV, sub o formă sau alta, de un număr tot mai mare de indivizi. Termenul în cauză descrie mai curând un model al acestei vieți, o imagine oferită drept reper în aprecierea locului care revine fiecăruia în funcție de râvna lui în urmarea poruncilor lui Hristos. Eudoxius, deși creștin, pare totuși că acordă o importanță mai mare nu acestei filosofii creștine, către care este îndemnat în chip atât de stăruitor, ci dimpotrivă, profesiunii sale de retor, rămânând prin aceasta doar la nivelul unui creștinism comun, al tuturor.

Prin contrastul în care sunt înfățișate cele două moduri de viață, prin tensiunea și conflictul care subzistă în descrierea celor două lumi, *Scrisoarea CLXXVIII* poate fi considerată, o dată în plus, o scrisoare de tip protreptic. Această manieră de a argumenta în favoarea unui mod de viață, desfășurând o critică la adresa modului de viață opus, reprezintă o trăsătură comună scrierilor de această factură.¹ Prin redactarea acestui protreptic pentru adevărata filosofie, înțeasă ca o căutare a desăvârșirii în Hristos, Sf. Grigorie din Nazianz urmărește să determine în cazul lui Eudoxius o convertire care să presupună o adoptare deplină a mesajului creștin. Dacă miza unui *Protreptic* precum cel al lui Clement din Alexandria era în primul rând aceea de a-i

1. Sophie Van der Meeren, *art. cit.*, p. 600-601.

converti pe greci de la politeismul lor la creștinism, în cazul de față, ceea ce se urmărește este trecerea de la un creștinism înțeles superficial la un creștinism în care accentul cade pe practicarea lui.

Întrucât aderarea la creștinism se realizează în secolul IV de cele mai multe ori în chip oarecum spontan¹, rațiunile pentru redactarea unor scrieri protreptice de tipul celei a lui Clement apar foarte rar. Problema convertirii înțeleasă în acest sens rămâne deschisă mai cu seamă în cazul intelectualilor și în rândul aristocrației, două medii sociale în care rezistența la creștinism s-a menținut încă mult timp.² Convertirea către care îndeamnă desfășurarea discursului protreptic din cuprinsul *Scrisorii CLXXVIII*, vizează în schimb o înțelegere mult mai profundă a mesajului creștin și asumarea lui într-un mod cât mai autentic, mergând până la hotărârea de a renunța cu totul la lume și de a se retrage pentru a trăi ca eremit. Astfel de convertiri erau, în fapt, destul de numeroase în rândul creștinilor din acel timp.³ Este ceea ce Sf. Grigorie însuși a căutat în mai multe rânduri în decursul vieții sale.⁴ Către o astfel de convertire este îndemnat și Eudoxius, pentru a avea parte de desăvârșirea pe care, rămânând doar la un creștinism al tuturor, nu o poate cu nici un chip dobândi.

În fapt, pentru Sf. Grigorie din Nazianz, modul de viață autentic creștin, așadar adevărata filosofie și modul de viață al retorilor sunt două situații incompatibile. Desăvârșirea nu o poate primi cel care trăiește încă mai mult pentru lumea aceasta și nu pentru împărăția lui Hristos. Asumarea deplină a învățaturii creștine rămâne însă, în cazul unui retor ca Eudoxius, doar la nivelul deziderativ, realizarea efectivă a acestui fapt fiind aproape cu neputință. Avem astfel aici o mărturie privitoare la importanța pe care cultura clasică și în special învățământul retoric o avea încă în secolul IV, în pofida expansiunii pe care o cunoaște literatura creștină. Într-un astfel de climat cultural, în rândul intelectualilor păgâni, puține sunt convertirile la creștinism. Mult mai numeroase par a fi însă exemplele contrare, de învățați creștini care adoptă modul de viață și practica retorilor, sub influența pe care acest model cultural o exercita asupra vieții lor.

1. Jean Bernardi, *op. cit.*, p. 50.

2. *Ibidem*, p. 51; Cf. T. D. Barnes, *Statistics and Conversion of the Roman Aristocracy*, în „The Journal of Roman Studies”, vol. 85 (1995), p. 135-147.

3. Cf. Claudio Moreschini, Enrico Norelli, *Istoria literaturii creștine vechi grecești și latine*, vol. II, 1, *De la Conciliul de la Niceea până la începuturile Evului mediu*, Editura Polirom, Iași, 2004, p. 101.

4. *Vezi Despre preoție*, VII, *ed. cit.*. Atitudinea sa privitoare la viața sihăstrească nu este însă ușor de definit. Astfel, pe de o parte, Sf. Grigorie caută să împlinească modelul pustnicilor față de a căror viață în rugăciune are o adâncă admirație (vezi *Εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον*, în Saint Grégoire de Nazianze, *Œuvres poétiques*, tome I, 1^{re} partie, *Poèmes personnels*, II, 1, 11, *ed. cit.*, vv. 292-295), în vreme ce, pe de altă parte, nu poate concepe o viață în care studiile și lectura cărților sfinte să nu își aibă loc (vv. 296-298). Între viața eremitică și viața în lume, va alege în final o cale de mijloc, după cum singur mărturisește în cuprinsul aceluiași *Poem*: „μέσσην τιν' ἡθρον ἐρημικὸν καὶ μεγάδων” (v. 310).

O mărturie în acest sens o constituie și *Scrisoarea a XI-a* a Sf. Grigorie din Nazianz, adresată mai tânărului Grigorie de Nyssa, într-un moment al vieții în care acesta se pare că adoptase obiceiul și practica retorilor, în defavoarea modului de viață creștin. Și această scrisoare poate fi considerată la rândul ei un protreptic, tipul de argumentare fiind în multe privințe asemănător cu cel utilizat în vederea convertirii lui Eudoxius. Conflictul și neasemănarea dintre cele două moduri de a fi sunt și aici tot la fel de evidente. Sf. Grigorie de Nyssa a preferat numele de retor în locul celui de creștin – „ῥήτωρ ἀκούειν μᾶλλον ἢ χριστιανὸς ἠθέλησας” (§ 4) –, socotind că o profesiune nu o înlătură pe alta – „Τί δαί; Οὐκ ἐχριστιάνιζον ῥητορεύων, οὐδὲ ἥμην πιστὸς ἐν τοῖς μεираκίσκοις στρεφόμενος; »” (§ 6). Răspunsul Sf. Grigorie din Nazianz va fi însă același pe care i-l va adresa peste câțva timp și lui Eudoxius: fiind retor, nimeni nu poate fi totodată și un adevărat creștin – „Οὐδαμῶς, ὠθαμάσιε, οὐκουν ὅσον εἰκός” (§ 6) –, întrucât în esența lor cele două moduri de a fi se neagă reciproc.

Practica retoricii, deprinsă în decursul celor opt ani de studii la Atena pare să-l fi influențat însă chiar și pe Sf. Grigorie din Nazianz, conform unora dintre mărturiile sale. Așa cum îl înștiințează pe Eudoxius, el însuși a fost cândva retor – ποτε κατὰ σέ¹ –, iar *Scrisoarea a III-a*, redactată la puțin timp după terminarea studiilor, este un răspuns la mulțumirile pe care un oarecare Evagrius i le aduce pentru lecțiile de retorică predate fiului său.² Despre această perioadă a vieții sale Sf. Grigorie vorbește și în poemul său autobiografic, *Εἰς τὸν ἑαυτοῦ βίον*, în care, rememorând, evenimentele petrecute la întoarcerea sa în patrie, amintește și de probele sale de elocință, de discursurile pe care le-a ținut la rugămintea celorlalți. „Am jucat pentru prietenii mei” – τοῖς φίλοις ὥρχησάμην (v. 274) –, însă acest lucru l-a privit întotdeauna ca pe o datorie pe care o avea de împlinit, fără să pună preț pe aplauzele și aprecierile celorlalți, mult râvnite de către sofisti.³ Spre deosebire de aceștia, Sf. Grigorie și-a propus să ducă o viață filosofică, închinând lui Dumnezeu și ostenele sale pentru dobândirea elocinței: „Πρῶτον δὲ τοῦτο φιλοσοφῆσαι προῦθέμην,/ ῥῖψαι Θεῷ καὶ τᾶλλα καὶ πόνους λόγων” (vv. 270-271).

Îndemnul către acest model al vieții filosofice va fi mereu reluat pe parcursul vieții Sf. Grigorie din Nazianz. În fond, convertirea intelectualilor la creștinism, mai ales atunci când vorbim despre înțelesul mai adânc al acesteia, în sensul unei nevoițe pentru a primi desăvârșirea, nu s-a putut realiza decât în măsura în care marii învățați creștini, printre care se numără și Sf. Grigorie din Nazianz, au știut să utilizeze, în predica lor, mijloacele de expresie și de convingere deprinse la școlile de retorică păgâne. Așa cum observă Jean Bernardi,

1. *Scrisoarea CLXXIX*, 1; Cf. Jean Bernardi, *op. cit.*, p. 266-267; Hans von Campenhausen, *Părinții greci ai Bisericii*, traducere din germană de Maria-Magdalena Anghelescu, Editura Humanitas, București, 2005, p. 153-154.

2. *Scrisoarea III*, 2.

3. „ἤλθον, λόγους ἔδειξα, τήν τινων νόσον/ ἐπλησ’ ἀπαιτούντων με τοῦθ’ ὥς τι χρέος./ οὐ γὰρ κρότων ἔμοιγε καὶ ψόφων λόγος/ οὐδὲ βλακευμάτων τε καὶ λυγισμάτων/ οἷς οἱ σοφοὶ χαίρουσιν ἐν πλήθει νέων” (vv. 265-269).

preocupările estetice s-au impus treptat și creștinilor, astfel încât, în secolul IV, „preocuparea nu este numai de a scrie, ci de a scrie bine, pentru că s-a înțeles că aceasta este condiția necesară pentru a atrage și a menține atenția cititorului.”¹

În urma analizei conținutului de idei al acestei scrisori protreptice se impun câteva observații de final. Mai întâi, putem afirma că exemplul învățatului Eudoxius este, în mare măsură, reprezentativ pentru modul în care creștinismul era înțeles și asumat în mediile intelectuale ale epocii respective. *Scrisoarea CLXXVIII* ne oferă astfel o mărturie privitoare la specificul dialogului dintre cultura clasică și creștinism, reprezentând o secvență din istoria întâlnirii a două moduri diferite de a fi, care au continuat să se influențeze reciproc. Scrisoarea de față relevă, printre altele, importanța pe care învățământul retoric o deținea încă în decursul secolului IV, constituind astfel forma poate cea mai răspândită de rezistență în fața culturii creștine. În acest context, delimitarea celor două moduri de a fi, ca și faptul de a alege între ele, devine pentru intelectualul creștin al aceluși timp o sarcină care nu este întotdeauna ușor de îndeplinit. Nu de puține ori, el va oscila, precum Eudoxius, între râvna mereu amânată către „adevărata filosofie” și acceptarea tacită a unui creștinism al tuturor.

1. Jean Bernardi, *op. cit.*, p. 189.

ANDREI BEJAN

Sfântul Vasile cel Mare în evlavia poporului român

În anul 313 la Mediolanum, împărații Constantin cel Mare și Liciniu, au adoptat un edict, prin care s-a recunoscut libertatea deplină de credință pentru creștini; cu alte cuvinte, creștinismul devenea din religie ilicită în imperiu, religie licită. Acest moment a fost foarte important pentru creștini, deoarece, după acest eveniment, Biserica a cunoscut o dezvoltare în tot ceea ce înseamnă libera circulație a scrierilor creștine, cult și administrație bisericească. Toate aceste progrese s-au datorat în această perioadă de libertate și oamenilor învățați ai Bisericii, care posedau o vastă cultură teologică, filosofică și literară precum: Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Grigorie de Nyssa, Sfântul Efrem Sirul, Sfântul Ioan Gură de Aur, Fericitul Ieronim, etc.

În această *epocă de aur* a creștinismului, căci așa a fost supranumit secolul al IV-lea, îl încadrăm și pe marele ierarh al Cezareei Capadociei, Sfântul Vasile, cunoscut în istoria Bisericii cu apelativul de *cel Mare*, datorită activității sale, care s-a desfășurat într-o perioadă foarte grea, realizând lucruri mărețe care au rămas și peste veacuri. Dacă lecturăm și urmărim, de pildă, opera și întreaga activitate a Sfântului Vasile cel Mare, vom putea lesne observa că ea rămâne actuală și astăzi: Sfânta Liturghie, regulile monahale, modul de îmbinare a datelor Revelației cu acelea ale științei filosofiei, râvna pentru viața frumoasă, ideea de progres duhovnicesc, problema educației tinerilor, așezămintele de asistență socială a căror prim ctitor a fost¹ etc.

S-a scris despre marele ierarh capadocian că se prezintă ca „o sinteză a puterii de gândire și acțiune în slujba Ortodoxiei. A trăit învățătura creștină cu o intensitate excepțională, luptând eroic pe câmpia dreptății, egalității și păcii pe pământ”². Reflectând la aceste calități enumerate, ne putem mira, ca și Sfântul Grigorie de Nazianz, de această mare personalitate bisericească: „Nu te pricepi ce să admiri mai mult, cum a știut să aleagă cele bune, sau cum a

-
1. Pr. Asist. Ion Vicovan, „Raporturile Sfântului Vasile cel Mare cu Autoritatea imperială”, *Teologie și Viață*, Anul VI (1996), Nr. 1-6, p. 75-76.
 2. Pr. Prof. Mircea Nișcoveanu, „Doctrina Sfântului Vasile cel Mare în exorcismele sale”, *Glasul Bisericii*, Anul XXXV (1976), nr. 7-8, p. 750.

știut să ocolească pe cele nefolositoare”¹. Viața sa a fost într-o înnoire continuă în Duhul Sfânt, prin lucrarea virtuților și ajutorarea semenilor săi.

Activitatea sa de arhipăstor al Bisericii din Cezareea Capadociei, poate fi împărțită în două: 1. activitatea filantropică, fiindcă Sfântul Vasile a ridicat „numeroase spitale pentru bolnavi și victime ale bolilor contagioase, cămine pentru săraci și aziluri pentru călători și străini, astfel încât Sfântul Grigorie de Nazianz ajunge să vorbească de un întreg *nou oraș*, numit *Vasiliada*”² și activitate literară teologică, prin alcătuirea de „învățăături pentru viața creștinilor de rând, pentru monahi, pentru clerici, din cele ce el însuși a experimentat zilnic”³. În ciuda faptului că a fost un neobosit iconom al averii bisericești, nu a neglijat scrisul, care a fost la fel de rodnic ca și activitatea sa filantropică. În *Patrologia Graecae*, editată de abatele J.-P. Migne, opera sa ocupă patru volume, cu scrieri ce au caracter de: omilii, cuvântări, ascetice, liturgice, pedagogice, economice și de corespondență⁴, iar în limba română au fost traduse majoritatea lucrărilor sale. Pe lângă aceste traduceri din operele Sfântului Vasile cel Mare, s-au scris și nenumărate cărți studii care fac referire la viața, personalitatea și lucrările sale.

Toate aceste scrieri și activități în cinstea Sfântului Vasile cel Mare, arată o evlavie deosebită a poporului român. Aceasta pornește de peste veacuri, fiind cristalizată încă din timpul vieții marelui ierarh, când acesta cere de la guvernatorul capadocian al Scythiei Mici, Iunius Soranus, moaște de sfinți, iar acesta din urmă îi trimite moaștele Sfântului Mucenic Sava Gotul. Ni s-au păstrat epistolele Sfântului Vasile către guvernator și episcopul Bretanion, corespondență pe care o avem tradusă în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, volumul al XII-lea. Importanța acestor scrisori rezidă din faptul că pun în lumină, încă din cele mai vechi timpuri, relațiile dintre bisericile locale, care aveau aceeași doctrină a credinței. Aceste relații au întărit prețuirea și cinstirea Sfântului Vasile cel Mare în sânul Bisericii strămoșești încă din timpul vieții sale⁵.

Sfântul Vasile cel Mare s-a bucurat de o cinstire cu totul aparte în inima și sufletul poporului român, pentru faptul că, atât el cât și neamul nostru au avut dragoste de Dumnezeu, de Biserică, de cei aflați în suferință, de cei orfani, de bătrâni și bolnavi. Nu de puține ori este cunoscut în istorie, faptul că românii au suferit și s-au jertfit pentru credința și neamul lor, așa cum Sfântul Vasile cel Mare a apărut Biserica de eretici și a cinstit-o prin viața și scrierile sale.

-
1. Sf. Grigorie de Nazianz, *Elogiul Sfântului Vasile cel Mare*, trad. de Pr. Nicolae Donos, Huși, 1939, *apud* Arhim. Iuliu Scriban, în recenzie la *Ibidem*, *Biserica Ortodoxă Română*, Anul XLIX (1939), Nr. 9, p. 572.
 2. Liviu Petcu, „Sfântul Vasile cel Mare – panegirist al milosteniei”, *Studia Basiliana III*, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, p. 160.
 3. Protos. Nestor Vornicescu, „Învățăături duhovnicești din viața Sfântului Vasile cel Mare”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Anul XLI (1995), Nr. 1-2, p. 48.
 4. Henry Barchay Swete, *Patristic Study*, edited by Arthur W. Robinson, 1909, *apud* Liviu Petcu, *op. cit.*, p. 160.
 5. Teoctist Arăpașu, „Sfântul Vasile cel Mare în evlavia credincioșilor români”, *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, Anul LV (1979), Nr. 1-2, p. 73.

Elogiul Sfântului Vasile cel Mare în folclorul românesc

Cinstirea Sfântului Vasile cel Mare s-a răspândit în sânul poporului român, pe mai multe planuri, dar mai ales în colindele și urăturile ce fac parte din folclorul românesc.

Poporul român nu s-a limitat să-l cinstească pe Sfântul Vasile cel Mare numai pe 1 ianuarie și pe 30 ianuarie (când el este sărbătorit împreună cu Sfântul Ioan Gură de Aur și Sfântul Grigorie Teologul), ci a dezvoltat pentru el o întreagă operă folclorică ce demonstrează o puternică evlavie impregnată de veacuri în sufletul românilor.

Colindele, alături de doină formează astfel cea mai veche metodă de manifestare a folclorului popular-românesc. Folosindu-se de colindă, poporul român l-a elogiat și pe Sfântul Vasile cel Mare așezându-l în colinde „alături de Moș Crăciun, lângă Sfântul Petru, de-a dreapta Maicii Domnului sau locuind în aceeași casă cu Dumnezeu. Tot de aici, din colinde, am văzut cum Sfântul Vasile cel Mare este înfățișat ca luptător, judecător al florilor și chiar ca plugar”¹. Atât de mult l-a îndrăgit neamul românesc pe Sfântul Vasile cel Mare, încât au creat „o icoană cu totul originală în viziunea colindelor românești”², „înfățișându-l cu totul familiar duhului ortodoxiei noastre populare, umanizat și transfigurat de aureola sfințeniei, crescut și asimilat spațiului nostru etnic și spiritual”³.

Înclinația accentuată a strămoșilor noștri de a acorda o cinstire deosebită marelui ierarh, face ca seara precedentă sărbătoririi lui să fie cea mai deosebită, diferențiindu-se de celelalte de peste an, fiind „cea mai bogată în datine și în credința cea mai misterioasă și totodată una din cele mai plăcute pentru poporul român”⁴.

Deși diversitatea folclorului românesc îl pune pe Sfântul Vasile cel Mare în diferite ipostaze, acestea nu afectează cu nimic personalitatea lui, sau învățătura Bisericii. Imaginea folclorului nu poate fi socotită altfel, decât „un joc al imaginației populare, o apocrifă pioasă pe marginea credinței celei adevărate”⁵. În acest sens, aducem ca argument exegeza textului unor colinde din Muntenia, care îl înfățișează pe ierarhul capadocian, ca judecător asupra întregului univers și al naturii înconjurătoare :

„Iată vine Sfânt Vasile
Pe un cal negru, alb în spume
Cu sulita în mâna dreaptă
Scăunel de judecată

1. Gheorghe Alexe, „Sfântul Vasile cel Mare în colindele religioase românești”, *Studii Teologice*, Anul XI (1959), Nr. 1, p. 84.

2. *Ibidem*, p. 73.

3. *Ibidem*.

4. Pr. Prof. Simion Florea Marian, *Sărbătorile la români*, vol. I, București, 1898, p. 32.

5. Gheorghe Alexe, *op. cit.*, p. 80.

De judecă florile
 Ce-au făcut miroasele
 Numi floarea soarelui
 Și cu spicul grâului
 Șed în poarta raiului”¹.

„Seara Sfântului Vasile
 Pe poteca lunecoasă
 Nemerii la această casă
 Dar în ea cine mi se află?
 Sfânt Vasile, Sfânt Vasile
 Și judecă pământul
 Pământul și cerul
 Pământul cu florile
 Și cerul cu stelele”².

Românii au transfigurat și au personificat natura „înzestrându-o cu anumite potențe spirituale, pe care trebuie să le împlinească, fiind într-un fel sau altul răspunzătoare de însușirea sau pierderea lor”³. De aici constatăm o puternică credință a poporului nostru în Judecata lui Dumnezeu sau mai bine-zis în dogma eshatologică.

Oglindirea trăirii vasiliene în viața liturgică și teologică românească, precum și în arta bisericească

După cum am subliniat mai sus, sunt nenumărate locuri în folclor, în care personalitatea Sfântului Vasile cel Mare este pusă în lumină prin diferite ipostaze. Însă nu trebuie neglijat și faptul că poporul nostru l-a cinstit pe acest mare stâlp al Ortodoxiei atât prin viața liturgică, cât și prin scrierile sale traduse sau comentate de-a lungul timpului.

Putem evidenția faptul că românii au fost un popor iubitor de comuniune continuă cu Dumnezeu prin rugăciune și viață liturgică intensă. Acest lucru este un alt punct care a sporit evlaviază față de Sfântul Vasile în sânul Bisericii Ortodoxe Române, și anume prin faptul că poporul român a fost un popor liturgic, iar Sfântul Vasile – un om liturgic iubitor de rugăciune și trăire liturgică, evidențiată mai ales prin Sfânta Liturghie, exorcisme și alte rugăciuni

-
1. Gheorghe Cucu, *200 de colinde populare culese de la elevii Seminarului Nifon în anii 1924-1927*, ediție postumă, îngrijită de Constantin Brăiloiu, București, 1936, colinda nr. 126, *apud* Gheorghe Alexe, *op. cit.*, p. 79.
 2. Tudor Pamfil, *Culegere de colinde, cântece de stea, vicleime, sorcove și plugușoare*, București, p. 58.
 3. Gheorghe Alexe, *op. cit.*, p. 80.

rămase de la dânsul în cultul ortodox. Toate acestea au pătruns în cultul Bisericii noastre, încă din cele mai vechi timpuri, păstrându-se în cărțile vechi care înfrumusețază tezaurul cultural-bisericesc românesc, mărind „evlavia credincioșilor noștri în toate momentele lor de bucurie sau de întristare, de mulțumire sau de suferință, turnând balsamul mângâietor al încrederii în harul dumnezeiesc și în puterile lor”¹.

De altfel, dacă ne uităm în istoria Bisericii Ortodoxe Române, vom vedea că Sfânta Liturghie alcătuită de Sfântul Vasile cel Mare, se găsește printre primele cărți tipărite și traduse în limba română².

Privind cu atenție textul Sfintei Liturghii a Sfântului Vasile, vom observa ideea de unitate în Duhul Sfânt prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Mântuitorului Iisus Hristos, lucru ce a întărit credința caldă și intensă a românilor: „Iar pe noi pe toți care ne împărtășim dintr-o pâine și dintr-un potir, să ne unești unul cu altul, prin împărtășirea Aceluiași Sfânt Duh și pe nici unul dintre noi să nu ne faci a ne împărtăși cu Sfântul Trup și Sânge al Hristosului Tău spre judecată sau osândă, ci să aflăm milă și har împreună cu toți sfinții, care din veac au bineplăcut Ție...”³.

Prima zi din an adună numeroși credincioși în biserici, nu numai pentru a asculta Sfânta Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare, care se oficiază cu prilejul cinstirii lui, ci și pentru a li se citi de către preoții slujitori molitvele alcătuite de el. Citirea lor aduce în sufletele ascultătorilor evlavia adâncă și credința că rugăciunile acestui mare sfânt capadocian aduc spor duhovnicesc, sănătate și bucurie mântuitoare ca „efect al puterii Duhului Sfânt și a harului divin manifestată prin credință puternică”⁴. Aceste rugăciuni sunt prevăzute în cărțile de cult ale Bisericii Ortodoxe Române, ca fiind exorcisme, rugăciuni săvârșite pentru izbăvirea de duhurile necurate și sunt grupate în Molitfelnic și Aghiasmatar. În debutul acestor rugăciuni, se face precizarea că ele sunt: „pentru cei ce pătimesc de la diavol și pentru toată neputința (rugăciuni – n.n.) care se citesc în ziua Sfântului Vasile cel Mare”⁵.

Dezvoltarea cultului Sfântului Vasile cel Mare în Biserica Ortodoxă Română s-a cristalizat și prin studierea operelor sale traduse sau comentate de marii cărturari și cârmuitori ai Bisericii neamului strămoșesc.

Pe teritoriul țării noastre, primele opere care cuprind scrieri vasilieni, le avem începând cu secolele: XIV-XV, în Țările Române, ulterior după înființarea mitropoliilor la Argeș, Severin și Suceava⁶. Primul manuscris slav care conține

1. Teoctist Arăpașu, *op. cit.*, p. 75.

2. Pentru prima dată la 1508, este tipărit *Liturghierul* de Macarie și tradus în limba română în 1570 de diaconul Coresi.

3. *Liturghier, Rugăciunea de după prefacerea Sfintelor Daruri*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române (EIBMBOR), București, 2000, p. 234.

4. Pr. Prof. Mircea Nișcoveanu, „Doctrina Sfântului Vasile cel Mare în exorcismele sale”, *Glasul Bisericii*, Anul XXXV (1976), Nr. 7-8, p. 744.

5. *Moliftele Sfântului Vasile cel Mare*, în: *Moliftelnic*, EIBMBOR, București (1998), p. 304.

6. ÎPS Nestor Vornicescu, „Opere ale Sfântului Vasile cel Mare, în literatura bisericească noastră bisericească”, *Ortodoxia*, Anul XXI (1979), Nr. 1, p. 30.

o serie de învățături ale Sfântului Vasile cel Mare, se găsește la Dragomirna și datează de la sfârșitul secolului al XIV-lea. Aceste învățături ale sale cuprind: *Cuvinte pustnicești, Învățături, Epitemii, Interdicții pentru călugări și călugărițe*¹.

Una din cărțile Sfântului Vasile cel Mare, care a fost tradusă și studiată pe pământul țării noastre cu un interes deosebit, este *Hexaimeronul*. În documente, această lucrare apare pe la anul 1826, când cuviosul tipograf Pafnutie, a reconstituit mai mult în mod indirect textul cărții în limba română². Traducerea arhipăstorului Dositei Herscău al Rădăuților din 1750, constituie „una din lucrările cele mai corect traduse ale acestei opere vasiliene”³. Pe lângă aceste două traduceri, mai amintim pe cea tipărită de mitropolitul Grigorie Dascălul de la București, din anul 1826, întocmită de ieromonahul Ilarion, în culegerea: *Cuvinte puține oarecare din cele mai multe ale celor întru sfinți părinților noștri Vasile cel Mare și Grigorie de Dumnezeu Cuvântătorul*. În aceeași culegere, au mai fost traduse pentru întâia oară cuvinte folositoare de suflet în număr de 20, aparținând tot Sfântului Vasile cel Mare.⁴

Din opera marelui ierarh au mai fost traduse: *Omilii la Hexaimeron, Omilii și cuvântări*, în colecția „Părinți și Scriitori Bisericești”, volumul 17 (1986); *Ascticele*, în aceeași colecție, volumul 18 (1987); *Despre Sfântul Duh și Corespondența*, volumul 12 (1988).⁵

Acestea sunt doar câteva din reperele activității cărturarilor ortodocși români asupra operei Sfântului Vasile. Nu am mai amintit despre diortosirile, tipăriturile și studiile scrise în cinstea sfântului ierarh capadocian, cu ocazia anumitor evenimente, închinat în cinstea sa.

În ceea ce privește arhitectura bisericească românească, putem sublinia faptul că pictura a jucat și ea un rol deosebit în venerarea Sfântului Vasile pe teritoriul țării noastre. Acest lucru îl demonstrează vechile picturi murale de la Sfântul Nicolae Domnesc din Curtea de Argeș, la unele biserici din Transilvania precum: biserica din Strei, biserica din Ribița, biserica Cetății Colțu, biserica din Râmeț. În Bucovina întâlnim pe Sfântul Vasile în pictura murală, la bisericile mănăstirilor: Sucevița, Vatra Dornei etc.⁶.

Chipul Sfântului Vasile îl întâlnim zugrăvit pe un număr impresionant de icoane, mai ales la bisericile care poartă hramul sfântului: biserica Sfântul Vasile cel Mare din București (secolul al XVIII-lea), Sfântul Vasile din Tătărași, Iași (dinainte de 1746), Sfântul Vasile cel Mare din Nicolina, Iași, Colibași din Mehedinți (biserica de lemn – 1765-1768)⁷.

Exceptând icoanele, în care Sfântul Vasile cel Mare este reprezentat singur, așa cum am amintit, îl mai întâlnim zugrăvit în pictura românească de rit

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*, p. 36.

3. *Ibidem*.

4. *Ibidem*, p. 38.

5. Pr. Asist. Ion Vicovan, *op. cit.*, p. 76.

6. Pr. Drd. Vasile Juravle, „Reprezentarea Sfântului Vasile cel Mare în iconografia Bisericească Ortodoxă în pictura murală și icoane”, *Biserica Ortodoxă Română*, Anul C (1982), Nr. 7-8, p. 667-668.

7. *Ibidem*, p. 669.

bizantin, împreună cu ceilalți doi ierarhi pe care îi pomenim împreună la 30 ianuarie. Ca și celelalte icoane ale Sfântului Vasile, icoanele Sfinților Trei Ierarhi se găsesc la bisericile sau mănăstirile celor care poartă hramul celor trei sfinți. Aici amintim: Mănăstirea „Sfinții Trei Ierarhi” din Iași (aici se păstrează și o părticică din moaștele Sfântului Vasile cel Mare, și anume maxilarul inferior), biserica „Trei Ierarhi” din Schitu-Golești (Argeș)¹. În afară de icoane și picturi murale, îl găsim pe Sfântul Vasile cel Mare reprezentat în diferite miniaturi și xilografuri, care au fost zugrăvite de meșteri renumiți în decursul vremurilor. Așa se face că „marele miniaturist Anastasie Crimca, mitropolitul Moldovei, a redat chipul minunat al Sfântului Vasile cel Mare, pe unul din Liturghiile manuscrise, care se păstrează la Mănăstirea Dragomirna”². Se păstrează până astăzi xilografuri, în care este înfățișat chipul Sfântului Vasile cel Mare: Îndreptarea Legii (Târgoviște – 1652), Liturghier (Dealu – 1646) și Molitvelnic (Râmnic – 1706).

Mai mult, chipul ierarhului a fost reprezentat și pe diferite broderii³, care, alături de icoane, picturi murale, xilografuri și miniaturi, „dovedește cinstirea deosebită de care s-a bucurat și se bucură marele ierarh capadocian în cultul Bisericii Ortodoxe Române”⁴.

Legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea)

Corespondența Sfântului Vasile cel Mare a fost foarte bogată, având un număr de 366 (sau 368) de scrisori⁵, din care putem reface icoana vieții sale interioare, fiind în același timp, o dovadă grăitoare despre multipla sa activitate în vremuri tulburi pentru Ortodoxie⁶.

În acest număr mare de scrisori găsim și epistolele adresate autorităților romane și conducătorilor Bisericii credincioșilor stră-români din acea vreme. În afară de scrisoarea *Bisericii din Goția, către Biserica din Capadocia*, mai avem patru epistole (154, 155, 164, 165), prin care se avea în vedere viața bisericească din Scythia Minor⁷.

1. *Ibidem*.

2. *Ibidem*, p. 672.

3. Epitrahilul confecționat de stolniceasa Sima, comandat la 1608 de domnitorul Vasile Lupu, pentru Mănăstirea „Sfinții Trei Ierarhi” din Iași.

4. Pr. Drd. Vasile Juravle, *op. cit.*, p. 673.

5. Pr. Asist. Ion Vicovan, *op. cit.*, p. 76.

6. A. Puech, *Historire de la literature greque chretienne*, t. III, le IV-eme siècle, Paris, 1930; G. Bardy, *Litterature greque chretienne*, Paris, 1927, *apud* Pr. Prof. Ghe. Sibiescu, „Legăturile Sfântului cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea)”, *Ortodoxia*, Anul XXXI (1979), Nr. 1, p. 146.

7. Pr. Prof. T. Bodogae, *Studiu Introductiv*, în: Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisori*, traducere de Pr. Prof. T. Bodogae, în: col. „Părinți și Scriitori bisericești”(PSB), vol. 12, București, 1988, p. 105.

Corespondența Sfântului Vasile cu strămoșii noștri demonstrează existența creștinismului pe teritoriul țării noastre, așa cum întâlnim menționat în epistola 155, adresată comandantului militar Iunius Soranus, și în epistolele: 164 și 165, adresate episcopului Dobrogei de atunci, Bretanion de la Tomis, cunoscut pentru râvna depusă în apărarea dreptei credințe înaintea împăratului Valens și a vieții sale curate, așa cum reiese din *Istoria bisericească* a lui Teodoret, Episcopul Cyrului: „Și Vetranio, care strălucea prin tot felul de virtuți, fiind rânduit să conducă ca episcop orașele întregii Scythii, și-a aprins cugetul cu râvna credinței, a combătut stricarea dogmelor și fărădelegile lui Valens contra sfinților (dreptcredincioșilor) și striga cu dumnezeiescul David: *Am vorbit în mărturiile Tale înaintea împăraților și nu m-am rușinat* (Ps., 118, 46)”¹.

Epistola 155 este prima scrisoare trimisă în Scythia Minor, de către Sfântul Vasile cel Mare, între anii 373-374, comandantului militar Iunius Soranus; însăși epistola ne informează despre acest lucru: „Până astăzi nu am ajuns încă să găsesc pe cineva care să plece spre Scythia; de altfel, cei plecați din familia ta, nici măcar nu m-au înștiințat ca să-ți trimit salutări, cu toate că aveam de gând să prind vreo ocazie să-ți trimit omagii”².

Tot din epistolă vedem că Sfântul Vasile cel Mare avea o stimă deosebită pentru acest conducător militar datorită vieții sale morale pe care o pune în practică, ca unul care are har înaintea Domnului, recunoscându-l ca om credincios, pe care îl pune să își aducă aminte de predicile din biserici și de rugăciunile care le făcea pentru frații aflați în călătorie, pentru cei din serviciul militar, pentru cei ce propovăduiau cu îndrăzneală numele Domnului. Mai departe, Sfântul ierarh îi scrie lui însuși într-una dintre scrisori: „,chiar dacă nu aș vrea, cum să nu-mi amintesc de bunele maniere ale Domniei Tale?”³

După primirea scrisorii din Capadocia, Iunius Soranus s-a îngrijit ca moaștele Sfântului Sava Gotul – capadocian de origine – să ajungă în Capadocia la Sfântul Vasile cel Mare⁴. O dată cu primirea sfintelor moaște, arhipăstorul Capadociei a primit și o epistolă oficială, în care este prezentat martiriul Sfântului Sava; se pare că a fost scrisă de preotul Sansala, sub forma unei scrisori a Bisericii din Goția, către Biserica din Capadocia. Pe lângă acest act oficial, s-a anexat și o epistolă personală a episcopului Bretanion, adresată Sfântului Vasile cel Mare⁵. Episcopul Bretanion, primește la rândul său două scrisori, una având un caracter mai solemn, fiind un răspuns la scrisoarea oficială, iar cealaltă are un caracter mai personal, unde Sfântul Vasile cel Mare își arată bunăvoința de-a ține legătura cu episcopul Tomisului, chiar dacă nu se pot vedea din cauza depărtării și a unor împrejurări personale⁶: „Desigur,

1. Episcopul Teodoret al Cyrului, *Istoria Bisericească*, trad. Pr. Prof. Vasile Sibiescu, în: col. PSB, vol. 44, EIBMBOR., București, 1995, p. 197.

2. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrisori*, ep. 155, trad. Pr. Prof. T. Bodogae, col. PSB, vol. 12, p. 342.

3. *Ibidem*, p. 343.

4. Pr. Prof. Vasile Sibiescu, *op. cit.*, p. 150-151.

5. *Ibidem*, p. 151.

6. *Ibidem*, p. 153.

cea mai mare și mai fierbinte fericire ar fi fost să te vedem în carne și oase și să ne bucurăm de aproape de darurile Duhului care sălășluiesc întru tine. Întrucât însă acest lucru nu-l îngăduie nici distanța mare, care ne desparte, nici împrejurările deosebite, care ne rețin pe amândoi, vrednic de o a doua dorință este să ne întâlnim sufletește măcar prin scris, în dragostea lui Hristos”¹.

Epistolele Sfântului Vasile cel Mare sunt „documente de necontestat în legătură cu începuturile și dezvoltarea vieții creștine pe meleagurile noastre. Strămoșii noștri n-au trăit izolați și uitați de frații lor creștini, chiar din ținuturi îndepărtate cum era Capadocia”².

Concluzii

Secolul al IV-lea a reprezentat pentru creștinism perioada cea mai prolifică în ceea ce înseamnă literatură, cult și administrație bisericească. Lucrul acesta a fost posibil datorită Edictului de la Milan, prin care creștinii au dobândit libertate de exprimare, dar și datorită oamenilor deosebiți pe care i-a avut Biserica la acea vreme. De asemenea, în rândul acestor *Stâlpi ai Ortodoxiei* din această vreme, îl așezăm și pe Sfântul Vasile cel Mare, care a avut o contribuție cu totul deosebită la dezvoltarea Bisericii, pe toate planurile. Ca teolog neîntrecut, a lăsat creștinilor o operă vastă, plină de idei înălțătoare și soteriologice, care demonstrează dragostea sa față de păstoriți, dar, în același timp, și măiestria sa de a scoate în evidență bunătatea și milostivirea lui Dumnezeu față de oameni. Ca misionar, s-a dovedit a fi un zid de cetate al Bisericii, împotriva tuturor ereziilor din acea vreme. Ca părinte, a înființat Vasiliada, arătându-se prin aceasta ocrotitorul tuturor celor aflați în suferință și părăsiți de societate. Mai mult, s-a arătat a fi un mare rugător și mijlocitor al nostru înaintea lui Dumnezeu, prin rugăciunile care ne-au rămas de la el în cărțile de cult și în special prin Sfânta Liturghie, pe care a dezvoltat-o și a încununat-o cu numeroase rugăciuni deosebite.

Toate activitățile Sfântului Vasile cel Mare s-au bucurat de o mare apreciere pe pământul țării noastre pentru faptul că, românii de peste veacuri s-au regăsit în viața și învățăturile sale. Pentru aceste lucruri, poporul nostru l-a cinstit într-un mod deosebit pe marele ierarh capadocian, elogiindu-l în diferite moduri.

Folclorul românesc, în special colindele, i-au dat Sfântului Vasile numeroase înfățișări, creând astfel o icoană vie, prin care marele ierarh este prezentat cu totul familiar credințelor și tradițiilor locale, nealterând cu nimic viața sau învățăturile sale. Deși folclorul i-a creat sfântului nenumărate ipostaze, totuși, ele nu pot fi socotite altfel, decât un joc al imaginației populare și o imitație concretă pe marginea adevăratei învățături.

1. Sf. Vasile cel Mare, *op. cit.*, ep. 165, p. 357-358.

2. Pr. Prof. V. Sibiescu, *op. cit.*, p. 155.

Însăși opera sa a avut o mare căutare în Țările Române, încă din secolele XIV – XV, când apar primele scrieri ale Sfântului Vasile, în limba slavă, sub formă de manuscris, o parte aflându-se și astăzi la Mănăstirea Dragomirna. Sfânta Liturghie și *Hexameronul* au fost două *lucrări* vasiliene, care s-au bucurat de cel mai mare interes în țara noastră, ele au fost printre cele mai iubite, fiind traduse, diortosite și tipărite cu mult sârg. La fel și molitvele au ocupat un loc deosebit în cultul liturgic al românilor, deoarece ele au fost considerate de către poporul nostru ca fiind rugăciuni, care alături de Sfânta Liturghie, aduc oamenilor evlavie adâncă, spor duhovnicesc și sănătate.

Pictura înfățișează la rândul ei evlavia adâncă a poporului nostru prin faptul că cele mai vechi picturi păstrează și chipul Sfântului Vasile cel Mare. În picturi, miniaturi, xilografuri și broderii, românii au încercat să redea chipul Sfântului Vasile.

În corespondența vastă, marele ierarh capadocian nu i-a ocolit pe strămoșii noștri ; el a avut o legătură strânsă atât cu autoritățile romane din Scythia, cât și cu episcopul Bretanion al Tomisului. Scrisorile 155, 164 și 165 stau ca mărturie în acest sens. La rândul lor, aceste trei epistole, întăresc ideea că la noi viața religioasă a fost organizată încă din cele mai vechi timpuri, de omeni destoinici precum episcopul Bretanion, cunoscut pentru viața sa curată și pentru mărturisirea de credință făcută înaintea împăratului bizantin de atunci, Valens. Prin această scurtă corespondență, purtată de Sfântul Vasile cel Mare cu stră-românii din Scythia Mică, se dovedește că aceștia din urmă nu au trăit izolați de celelalte comunități creștine de la acea vreme, fiind *cercetați* de creștini ce viețuiau departe de ei, precum Sfântul Vasile cel Mare arhipăstorul Capadociei.

TRADUCERI

Κατὰ Ἰουλιανοῦ
Στηλιτευτικὸς λόγος Α*

1. „Ἀκούσατε ταῦτα, πάντα τὰ ἔθνη, ἐνωτίσασθε πάντες οἱ κατοικοῦντες τὴν οἰκουμένην”, καλῶ γὰρ ἅπαντας, ὥσπερ ἐξ ἀπόπτου τινὸς καὶ μεσαιτάτης περιωπῆς, μεγάλῳ καὶ ὑψηλῳ τῷ κηρύγματι Ἀκούσατε, „λαοὶ, φυλαὶ, γλώσσαι”, πᾶν γένος ἀνθρώπων, καὶ ἡλικία πᾶσα, ὅσοι τε νῦν ἐστε καὶ ὅσοι γενήσεσθε, καὶ ἡ μοι μεῖζον τὸ κήρυγμα, πᾶσα δύναμις τῶν οὐρανῶν, πάντες ἄγγελοι, οἷς ἔργον ἢ τοῦ τυράννου κατάλυσις, οὐ τὸν Σηῶν καθελοῦσι τὸν βασιλέα τῶν Ἀμορραίων, οὐδὲ τὸν Ὠγ βασιλέα τῆς Βασάν, μικροὺς δυνάστας καὶ μικρὸν μέρος τῆς οἰκουμένης κακοῦντας [τὸν Ἰσραήλ], ἀλλὰ τὸν δράκοντα, τὸν ἀποστάτην, τὸν νοῦν τὸν μέγαν, τὸν Ἀσσύριον, τὸν κοινὸν ἀπάντων ἐχθρὸν καὶ πολέμιον, τὸν πολλὰ μὲν ἐπὶ γῆς μανέντα καὶ ἀπειλήσαντα, πολλὴν δὲ ἀδικίαν εἰς τὸ ὕψος λαλήσαντά τε καὶ μελετήσαντα.

* Ediția folosită de noi pentru textul grecesc este Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5. Contre Julien*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi, Paris, 1983 (SC 309).

SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ

Discursul polemic la Grigorie de Nazianz. Câteva considerații lingvistice pe marginea exordium-ului *invectivei I*. *Împotriva lui Iulian.*

I.

Împotriva lui Iulian Invectiva I

(Exordium)

1. „Auziți acestea, toate neamurile, ascultați, toți cei ce locuiți în lume”¹, căci pe toți vă strig cu o măreață și răsunătoare chemare¹², ca dintr-un turn de veghe care poate fi văzut de departe și este situat chiar în mijloc. Auziți, „popoare, triburi, limbi”³, oameni de orice fel și de orice vârstă, toți cei care sunteți acum și cei care veți fi, și, pentru ca proclamația să-mi fie mai însemnată, toată puterea cerului, toți îngerii, a căror lucrare este distrugerea tiranului, care nu pe Sihon, regele Amoreilor⁴, l-au nimicit, nici pe Og, regele Vasanului⁵, prinți mici și care chinuiau o mică partea lumii⁶, ci pe balaur⁷, pe apostat, spiritul semeț, Asirianul⁸, adversarul și vrăjmașul comun al tuturor, cel care s-a purtat nebunește și a amenințat cu violență pământul, cel care a rostit și a făcut multe nedreptăți împotriva Celui de Sus⁹.

1. *Psalmii* 48, 1.

2. Cf. *Pildele lui Solomon* 9, 3.

3. *Daniel* 5, 19.

4. *V. Numerii* 21, 21-34.

5. *Ibidem* 21, 33-35.

6. Ediția folosită de noi exclude din text (prin încadrarea între croșete de eliminare) precizarea τὸν Ἰσραήλ.

7. Cf. *Iezechiel*, 29, 3. Termenul τὸν δράκοντα (Ac) din fragmentul biblic este, de obicei, echivalat în traduceri românești prin „crocodil”.

8. Cf. *Isaia* 10, 12 „atunci va pedepsi pe regele Asiriei pentru graiul cel mândru din inima lui și pentru semeția privirilor lui”.

9. Cf. *Psalmii* 72, 8-9; *Isaia* 59, 3.

2. „Ἄκουε, οὐρανὲ, καὶ ἐνωτίζου, γῆ”, καιρὸς γάρ μοι τὰ αὐτὰ τῷ μεγαλοφονοτάτῳ τῶν προφητῶν Ἡσαΐα συμφθέγγασθαι, πλὴν ὅσον ὁ μὲν ἐπὶ τῷ Ἰσραὴλ ἀθετήσαντι ταῦτα καλεῖ καὶ μαρτύρεται, ἐγὼ δὲ ἐπὶ τυράννῳ, καὶ ἀθετήσαντι καὶ πεσόντι πτώμα τῆς ἀσεβείας ἀξίον.

3. Ἄκουε, καὶ ἡ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίου ψυχή, εἴ τις αἴσθησις, ὅσαι τε πρὸ αὐτοῦ βασι λέων φιλόχριστοι, σὺ δὲ καὶ πάντων μάλιστα. ὅσῳ τῇ Χριστοῦ κληρονομίᾳ συναξηθεῖς, καὶ αὐξήσας ταύτην εἰς δύναμιν, καὶ χρόνῳ βεβαιωσάμενος, ὥστε καὶ πάντων διὰ τοῦτο γενέσθαι τῶν πώποτε βασιλέων ὀνομαστότατος, ὃ τῆς ἐπιηρείας, ἀγνόημα ἡγνόησε σφόδρα τῆς οἰκειᾶς εὐσεβείας ἀν ἀξίον ἔλαθεν ἐπιτρέφων χριστιανοῖς τὸν Χριστοῦ πολέμιον, καὶ τοῦτο μόνον τῶν ἀπάντων οὐ καλῶς ἐφίλανθρωπέυσατο, καὶ σώσαι καὶ βασιλεῦσαι τὸν κακῶς καὶ σωθέντα καὶ βασιλεύσαντα, καὶ διὰ τοῦτο μάλιστα ἀν ἡσθεῖη, ὥσπερ τῇ καταλύσει τῆς ἀσεβείας, καὶ τοῖς χριστιανῶν πράγμασιν εἰς τὸ ἀρχαῖον ἐπανελθοῦσιν, οὕτω δὴ καὶ τῷ λόγῳ.

Λόγον γὰρ ἀναθήσω τῷ Θεῷ χαριστήριον, πάσης ἀλόγου θυσίας ἱερώτερόν τε καὶ καθαρώτερόν, οὐ κατὰ τοὺς ἐναγεῖς ἐκείνου λόγους καὶ λήρους καὶ τὰς ἐναγεστέρας θυσίας, ὧν ἡ περιουσία καὶ τὸ δυνατόν ἀσεβείας ἦν δύναμις καὶ ἄσοφος, ἔν' οὕτως ὀνομάσω, σοφία, ἐπεὶ καὶ πᾶσα ἡ τοῦ αἰῶνος τούτου δύναμις τε καὶ παίδευσις ἐν σκότει διαπορευομένη καὶ τοῦ τῆς ἀληθείας φωτὸς πόρρῳ πίπτουσα. ἐκείνη μὲν δὴ τοιαύτη καὶ παρὰ τοιούτοις καὶ τοιαύτας ἔχουσα τὰς ἐπικαρπίας, ὥσει χόρτος ταχὺ ἀποξηραίνομένη, καὶ ὥσει λάχανα γλόης ταχὺ ἀποπίπτουσα, καὶ συναπιόσα τοῖς πατράσιν ἀπολλυμένοις μετ' ἧχον, καὶ περιφανεστέροις τὴν πτώσιν ἢ τὴν ἀσεβείαν.

4. Ἐμοὶ δὲ θύοντι θυσίαν αἰνέσεως σήμερον καὶ τὴν ἀναίμακτον τῶν λόγων τιμὴν ἀνάπτοντι, τίς θέατρον παραστήσει τῇ χάριτι παρισούμενον ἢ τίς συνηχήσει γλῶσσα τοσοῦτον, ὅποσον καὶ βούλομαι; Τίς ἀκοῇ τῷ λόγῳ συμπροθυμηθήσεται; Καὶ γὰρ οὐ τῷ Λόγῳ μόνον ἢ διὰ τοῦ λόγου χάρις οἰκειοτάτη, μετὰ τῶν ἄλλων ὧν ὀνομάζεται καὶ ταύτη χαίροντι τῇ προσηγορίᾳ διαφερόντως καὶ τῇ δυνάμει τῆς κλήσεως, ἀλλὰ καὶ ἐκείνων πρέπουσα δίκη, λόγῳ κολάζεσθαι ὑπὲρ τῆς εἰς λόγους παρανομίας, ὧν κοινῶν ὄντων λογικοῖς ἅπασιν, ὡς ἰδίων αὐτοῦ, Χριστιανοῖς ἐφθόνησεν, ἀλογώτατα περὶ λόγων διανοηθεῖς, ὁ πάντων, ὡς ὤφειτο, λογιώτατος.

2. „Ascultă, cerule, și ia aminte, pământule”¹, este momentul potrivit pentru mine să spun aceleași lucruri ca cel mai distins în exprimare dintre profeți, Isaia, exceptând doar că el le² invocă și le ia ca martori împotriva Israelului care se revoltase³, pe când eu <le invoc> împotriva unui tiran care nu doar s-a revoltat, ci a și suferit o cădere demnă de impietatea <lui>.

3. Ascultă și <tu>, suflet al marelui Constanțiu, dacă <există> vreo posibilitate de a înțelege, <ascultați>, dintre regi, toți cei care, înaintea acestuia, l-ați iubit pe Hristos, însă tu, <Constanțiu>, mai mult decât toți. După ce a evoluat în același timp cu moștenirea lui Hristos și a sporit-o cât i-a stat în putință și a consolidat-o în timp, încât a devenit, datorită acestui fapt, cel mai renumit dintre toți cei care au domnit vreodată, a săvârșit – vai, ce ocară! –, din neștiință, o greșală nedemnă de propria-i pietate. A hrănit, fără să știe, împotriva creștinilor pe dușmanul lui Hristos și doar de această dată, dintre toate, nu și-a manifestat bunătatea cu înțelepciune, când a salvat și a desemnat ca rege pe cel care spre nenorocire a fost slavat și a devenit rege. Din acest motiv, el s-ar bucura foarte mult atât de distrugerea impietății și de revenirea situației creștinilor la condiția de odinioară, cât și de discursul <meu>.

Căci voi oferi lui Dumnezeu un discurs care servește ca mărturie a recunoștinței, mai sfânt și mai fără de pată decât orice sacrificiu lipsit de rațiune, nu ca aiurelile și cuvintele blestamate ale aceluia și ca sacrificiile mai ticăloase, a căror superioritate și tărie a impietății erau forța și neînțeleapta, ca să s-o numesc așa, înțelepciune, deoarece toată puterea acestui secol și, de asemenea, educația „în întuneric umblă”⁴ și cad departe de lumina adevărului. Acea <înțelepciune>, care este, deci, de așa natură, la astfel de oameni și are astfel de roade, „ca iarba curând se usucă și ca verdeța ierbii degrab se trece”⁵ și dispare împreună cu creatorii <ei> care pier cu zgomot⁶ și ies în evidență mai mult prin căderea decât prin impietatea lor.

4. Mie, care aduc astăzi „jertfă de laudă”⁷ și înaltă ofranda neînsângărată a cuvintelor, cine-mi va pune în față un public care să fie pe măsura recunoștinței mele? Sau ce limbă va face un ecou atât de puternic pe cât mi-l doresc? Ce ureche va depune un efort pe potrivă discursului meu? Și, într-adevăr, nu numai recunoștința prin intermediul cuvântului <este> cea mai potrivită pentru Cuvânt – iar, printre altele cu care e chemat, <El> se bucură mai ales de acest nume și de semnificația denumirii –, dar și judecata potrivită pentru acela⁸ <este> de a fi pedepsit prin cuvânt pentru fărâdelegile împotriva cuvintelor, pe care, deși sunt bunul comun tuturor ființelor raționale, le-a refuzat din pizmă creștinilor, ca aparținându-i doar lui, <omul> cel mai elocvent dintre toți, după cum își închipuia, născocind despre cuvinte <ideile> cele mai absurde.

1. *Isaia* 1, 2.

2. Cerul și pământul.

3. Cf. *Isaia* 1, 2-3.

4. *Psalmii* 81, 5.

5. *Psalmii* 36, 2.

6. Cf. *Psalmii* 9, 6 „pierit-a pomenirea lor în sunet”.

7. *Ibidem* 49, 24.

8. Iulian.

II

Teolog, poet, retorician, dând dovadă de un autentic talent literar, capabil să exercite și să valorifice novator diverse genuri literare, Grigorie de Nazianz se încadrează, alături de Vasile de Cezareea și Grigorie de Nyssa, în triada Părinților Capadocieni. Educat în spirit creștin atât în familie, cât și în școlile frecventate în Cezareea, Alexandria, Atena a elaborat opere în versuri sau în proză, îmbinând formația sa intelectuală creștină cu instrucția clasică. Cunoașterea și adaptarea realizărilor culturii clasice în sprijinul religiei creștine i-au fost facilitate de studiul temeinic al gramaticii, retoricii, dialecticii, filosofiei, geometriei. La Cezareea și Atena, Grigorie și-a însușit principiile retoricii, dovedindu-se un talentat orator¹, iar stilul cuvântărilor sale purtând amprenta pregnantă a influenței celei de-a doua sofistice². Trăsături specifice acestui curent, simetria frazelor, jocurile de cuvinte, apelul la figuri care să ofere dramatism expunerii, numeroasele trimiteri la cultura clasică, dar și citate și aluzii biblice inserate în text pot fi identificate în scrierile părintelui capadocian.

În cadrul discursurilor, de o factură aparte sunt cele două invective la adresa împăratului Iulian. Încheiate după moartea acestuia³ și destinate unui public eterogen, atât creștin, cât și păgân⁴, lucrările au fost, probabil, concepute nu pentru a fi rostite, ci lecturate⁵. Protestul vehement al autorului, susținut, după cum el însuși mărturisește⁶, de un alt reprezentant de marcă al teologiei creștine, Vasile de Cezareea, se îndreaptă atât spre reforma religioasă inițiată de împărat, spre scrierile acestuia privitoare la creștini, cât și spre întreaga sa politică economică și administrativă orientată împotriva acestora⁷. Caracterul polemic pronunțat este susținut de virulența exprimării, de incisivitatea acuzațiilor și de rigurozitatea alcătuirii rechizitoriului. Grigorie nu este doar apărătorul creștinilor, susținător al poziției lor în societatea vremii, ci, în primul rând, denunțatorul abuzurilor împotriva drepturilor acestora, acuzatorul celui ce „a rostit și a făcut multe nedreptăți împotriva Celui de Sus”⁸. Justiția divină l-a pedepsit pe cel vinovat, dar actele sale și consecințele lor trebuie cunoscute, judecate sever și blamate de contemporani.

Discursurile se remarcă prin exploatarea abilă a resurselor expresive puse la îndemână de retorica vremii, prin amploare, structură, argumentație solidă,

1. Grigorie va ajunge chiar profesor de retorică la Atena.
2. V. și Bernardi, *Introduction* la Grégoire de Nazianze, *Discours 4-5. Contre Julien*, introduction, texte critique, traduction et notes par J. Bernardi, Paris, 1983 (SC 309), B. E. Daley, Gregory of Nazianzus, New York, 2006, p. 27-28, J, p. 14, C. A. Beeley, Gregory of Nazianzus on the Trinity and the knowledge of God, New York, 2008, p. 7-8 etc.
3. Au fost scrise, se pare, în perioada 361-363.
4. Este vorba îndeosebi de apropiații fostului împărat.
5. J. Bernardi, *op. cit.*, p. 58, C. A. Beeley, *op. cit.*, p. 12-13.
6. Grégoire de Nazianze, *Discours* 5, 39, *ed. cit.* p. 377.
7. Printre aceste măsuri amintim: sancțiuni economice, confiscarea proprietăților bisericești, excluderea profesorilor creștini din școli etc.
8. Grégoire de Nazianze, *Discours* 4, 1, *ed. cit.*, p. 86 (tr. n.) .

susținută de exemple concrete, la care se adaugă preocuparea atentă pentru detaliile stilistice. Exordium-ul Invectivei I¹ este un exemplu edificator de valorizare abilă a procedeeleor artei oratorice. Pledoaria se deschide cu un îndemn percutant adresat contemporanilor și viitorimii de a lua aminte la dimensiunea extraordinară a dezastrului adus asupra lumii de cel pe care îl numește „adversarul și vrăjmașul comun tuturor”. Impactul asupra lectorului este cu atât mai puternic, cu cât autorul recurge la forța de persuasiune a citatelor biblice, sugerând ideea că ceea ce urmează a fi prezentat depășește limitele obișnuitului, dobândind proporții excepționale și caracter universal: „Auziți acestea, toate neamurile, ascultați, toți cei ce locuiți în lume², căci pe toți vă strig cu o măreață și răsunătoare chemare... Auziți, popoare, triburi, limbi³, oameni de orice fel și de orice vârstă, toți cei care sunteți acum și cei care veți fi”. Imperativele din aceeași sferă semantică și vocativele conferă exortației nuanța iusivă. Odată asigurată atenția și docilitatea publicului uman, oratorul recurge la invocarea asistenței divine, „toată puterea cerului, toți îngerii”, cea care a determinat nimicirea tiranului a cărui nocivitate a fost atât de mare încât a depășit-o pe cea a unora dintre regii violenți menționați în Sfânta Scriptură (Sihon, Og), comparându-se cu cea a „crocodilului”, Faraonul egiptean (Iezechiel, 29, 3) sau a regelui Asiriei (Isaia 10, 12). Aglomerarea epitetelor depreciative la adresa împăratului („balaur / crocodil”, „apostat”, „spiritul semet”, „Asirianul”, „adversarul și vrăjmașul comun tuturor”), de o mare forță sugestivă, probează indignarea autorului, antrenând-o și pe cea a lectorului. Alăturarea termenilor τὸν δράκοντα și τὸν ἀποστάτην nu este întâmplătoare. Sensurile obișnuite ale celui de-al doilea substantiv sunt acelea de *trădător*, *rebel*. În context creștin, așa cum remarcă J. Bernardi, asocierea acestora nu surprinde „car Satan est le prototype du rebelle. Ainsi, l'ombre de Satan se projette aussitôt sur la personne de Julien”⁴. Ideea perniciozității aceluia, care nu numai amenință pământul, ci insultă chiar și Cerul, este potențată prin climax.

Aceleași aluzii biblice le întâlnim și în deschiderea celui de-al doilea paragraf, „ascultă, cerule, și ia aminte, pământule”⁵, augmentând gravitatea situației până la proporții cosmice. Lectorul este avertizat asupra a ceea ce urmează să i se dezvăluie⁶: lucruri și întâmplări deosebite, comparabile cu cele destăinuite de profetul Isaia. Superlativul folosit ca epitet al profetului, μεγαλοφωνοτάτω (dativ), „cel mai distins în exprimare”, are dublul rol de a sublinia respectul și admirația față de acesta și de a induce cititorului convingerea că autorul discursului se va strădui să se arate demn de un astfel de predecesor. Opțiunea

1. În realizarea traducerii din limba greacă am utilizat textul grecesc reprodus în ediția SC 309 (v. n. 19), p. 86-92.

2. *Psalmi* 48, 1.

3. *Daniel* 5, 19.

4. V. J. Bernardi, *op. cit.*, nota 5, p. 87.

5. *Isaia* 1, 2.

6. Este sugerată și diviziunea argumentării în cele două discursuri (apostazia lui Iulian și căderea sa prin intervenția justiției divine).

pentru utilizarea sintagmelor în care ambii termeni aparțin aceleiași familii lexicale (πεσόντι πῶμα¹) vizează, credem, atât obținerea unor efecte eufonice (prin aliterație), cât și accentuarea semnificației lor.

În acord cu paragrafele precedente, următorul începe cu același imperativ din sfera verbelor de simțire: Ἄκουε. Este realizată, de această dată, o parafrază după primele două secvențe, invocția fiind adresată „sufletului marelui Constanțiu” (ἡ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίου ψυχῇ). Vocativul este precedat de un καὶ cu valoare adverbială ce îl situează pe împăratul defunct pe poziția a treia (urmat fiind de restul suveranilor „iubitori de Hristos”, φιλόχριστοι) într-o ierarhie a celor chemați ca martori la judecata tiranului. Pe un ton amar, i se reproșează greșeala, săvârșită fără voie, de a-i fi acordat bunăvoință lui Iulian, „dușmanul lui Hristos” (τὸν Χριστοῦ πολέμιον), cel care avea să devină urmașul nedemn de moștenirea sa. Desigur, trebuie să remarcăm prețuirea oratorului pentru Constanțiu al II-lea, accentuată de contrastul dintre figura unui împărat creștin și imaginea succesorului său lipsit de pietate². Adverbele antonime καλῶς³ și κακῶς, situate pe lângă verbele care exprimă acțiunile lui Constanțiu, subliniază contrastul dintre intenția nobile și rezultatul dezastruos al acțiunii. Repetiția verbelor (καὶ σῶσαι καὶ βασιλεῦσαι τὸν κακῶς καὶ σωθέντα καὶ βασιλεύσαντα), dublată de polysindeton și de poziționarea adverbului între cele două secvențe amplifică dimensiunile erorii de judecată care a dus la consecințe nefaste. Revenirea la situația inițială și dezavuarea comportamentului nedemn al succesorului printr-un discurs închinat lui Dumnezeu, ca ofrandă a recunoștinței pentru izbăvirea de un astfel de demon, ar putea repara greșeala și împăca sufletul împăratului defunct. Patosul indignării îl determină pe părintele capadocian să recurgă la cuvinte dure, însoțite de calificative a căror valoare este intensificată prin folosirea gradelor de comparație (οὐ κατὰ τοὺς ἐναγεῖς ἐκείνου λόγους καὶ λήρους καὶ τὰς ἐναγεστέρας θυσίας⁴ – „nu ca aiurelile și cuvintele blestemate ale aceluia și ca sacrificiile mai ticăloase”) puse în contrast cu λόγον... πάσης ἀλόγου θυσίας ἱερώτερόν τε καὶ καθαρώτερον („discursul... mai sfânt și mai fără de pată decât orice sacrificiu lipsit de rațiune”). Remarcăm valoarea expresivă puternică a oximoronului: ἄσοφος... σοφία („neînțeleapta înțelepciune”), aluzie și la preocupările filosofice ale împăratului (adept al unei religii filosofice dominată de neoplatonism). Șocul provocat de alăturarea celor două cuvinte este cu atât mai puternic, cu cât acestea au același radical (diferența de sens fiind dată de prezența lui α privativ). O astfel de σοφία, care

1. Avem de-a face cu forme verbale și substantivale din familia lexicală a lui πίπτω (a cadea).
2. J. Bernardi consideră că acțiunile de evanghelizare a teritoriilor de la marginile imperiului duse de Constanțiu și deosebiriile dintre el și urmașul său nu explică decât parțial simpatia față de acesta (*op. cit.*, nota 6, p. 89).
3. Negația οὐ așezată pe lângă καλῶς ar putea fi considerată litotă, sensul apropiindu-se astfel de cel al antonimului.
4. „nu ca aiurelile și cuvintele blestemate ale aceluia și ca sacrificiile mai ticăloase”. Este vorba aici atât de discursurile și scrierile împăratului apostat, cât și de faptele sale (printre care participarea la sacrificii rituale dedicate zeilor păgâni, interzise prin lege de predecesorul său).

nu exercită, în opinia oratorului creștin, decât o influență fragilă și vremelnică, departe de „lumina adevărului”, nu poate avea altă soartă decât pieirea odată cu cei care au creat-o.

Conștient de elocvența cuvântării sale, scriitorul creștin ține să sublinieze menirea sa de a înălța spre Dumnezeu „ofranda neînsângerată a cuvintelor”, opusă sacrificiilor păgâne amintite mai înainte, *cuvântul*, dar al lui Dumnezeu, devenind ofrandă care se întoarce la El.

Observăm că termenul *θυσία* (sacrificiu) apare în text cu ambele sale valori: una aparținând registrului păgân (*πάσης ἀλόγου θυσίας* – „decât orice sacrificiu lipsit de rațiune”, *τὰς ἐναγεστέρας θυσίας* – „sacrificiile mai ticăloase”), iar cealaltă din cel creștin (*θυσίαν αἰνέσεως* – „jertfă de laudă”). Acuzativul intern, ca „figură etimologică” cu valențe stilistice, accentuează expresivitatea enunțului: Ἐμοὶ δὲ *θύοντι θυσίαν αἰνέσεως σήμερον* („mie, care aduc astăzi jertfă de laudă”).

Cu măiestrie, autorul reușește să valorifice, în același fragment, aproape întreaga gamă de semnificații ale termenului *λόγος* (printre care și cea de „operă literară”). În exprimarea oprobriului față de măsura injustă, impusă prin lege în 362 de Iulian, care îi excludea pe creștini din învățământ, *λόγος* capătă sensul de „educație”, „învățătură” (*κολάζεσθαι ὑπὲρ τῆς εἰς λόγους παρανομίας* – „a fi pedepsit pentru fărădelegile împotriva cuvintelor”). Pedepsa pentru un astfel de păcat trebuie să fie pe potriva gravității lui, acționând atât instanța divină, cât și cea umană. Judecata prin „cuvânt” (*λόγῳ*) presupune atât asprimea discursului¹ de acuzare elaborat de om, cât și sancțiunea, severă și dreaptă, acordată de Dumnezeu (cel care „se bucură mai ales de numele și de semnificația denumirii” de *Λόγος*). Profesorul creștin se folosește abil de instrumentele puse la îndemână de tradiția culturală grecească, îndeosebi de cele lingvistice, pentru a respinge pretențiile lui Iulian de a se considera singurul capabil de a se folosi de *λόγος* ca putere a „rațiunii”.

Trebuie să remarcăm preferința scriitorului pentru abundența verbală, pentru exprimarea ideilor în fraze care privilegiează subordonatele nominale și conferă enunțului concentrare, dar și armonie. Textul fructifică o multitudine de procedee stilistice, incluzând întrebările retorice („cine-mi va pune în față un public care să fie pe măsura recunoștinței mele? Sau ce limbă va face un ecou atât de puternic pe cât mi-l doresc? Ce ureche va depune un efort pe potriva discursului meu?”), exclamațiile (unele chiar în construcții incidente – „vai, ce ocară!”), figurile (sintactice, etimologice, fonetice, tropi) etc.

Cu o deosebită iscusință în exploatarea mijloacelor expresive ale artei retorice, Grigorie de Nazianz reușește să-și asigure adeziunea lectorului, să-l surprindă, să-l captiveze și să-l convingă.

Traducere din limba greacă veche de Claudia Dorina Tărnăuceanu

1. Adesea acest sens îl înglobează și pe cel de „predică”.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE

Împotriva lui Eunomiu, I. 5-10¹

5. Astfel, ca să pară în comuniune cu Părinții, laudă credința acestora, însă atunci când o înfățișează sub o formă nouă, deschide calea către propria interpretare [a acesteia]. De aceea, despre aceeași [mărturisire] de credință spune că reprezintă un canon și că [totodată] îi lipsește o adăugire mai exactă. Fie această [spusă] semnul celei mai de pe urmă nesăbuite făcută de acest amic al comparației [între cuvinte.] Căci, o preaînțelepte, canonul și judecătorul nepărtinitor [al adevărului], de vreme ce nu le lipsește nimic pentru a fi canon și judecătorul nepărtinitor [al adevărului], nu au nevoie de nici o adăugire în vederea exactității. Fiindcă o adăugire se face în măsura [existenței] unei lipse. Iar dacă [mărturisirea de credință] era nedesăvârșită ar fi fost incorect să primească o asemenea denumire. Dar destul despre acestea. Să cercetăm acum cuvintele pe care le rostește despre Dumnezeu.

Eunomiu: mărturisim – spune – că există Un singur Dumnezeu, potrivit noțiunii naturale și învățaturii Părinților care nu a fost creat nici de El Însuși, nici de un altul. Fiecare dintre aceste două [afirmații] sunt [concomitent] imposibile în egală măsură, deoarece potrivit adevărului, cel care creează trebuie să preexiste celui ce este creat, iar cel ce este creat trebuie să urmeze după cel care creează. Și nici nu este cu puțință ca un lucru să existe înainte sau după el, nici ca altceva să existe înaintea lui Dumnezeu. Așadar unde se află acest cineva care, aflat în al doilea loc după Dumnezeu, să aibă vrednicia dumnezeirii?

Vasile: pentru ce am așezat aici întregul său cuvânt? Pentru a da la iveală întreagă pălăvrăgeala acestui om, pe care o folosește de-a lungul întregului său discurs. Și aceasta deoarece spunând că, potrivit noțiunilor comune² tuturor, este un lucru evident că Dumnezeu este nenăscut, se mai străduiește să ne aducă și dovezi. Astfel se aseamănă unuia care, în plină amiază, ar dori să-i învețe prin raționament pe oamenii înzestrați cu vederea sănătoasă că soarele este cel mai strălucitor dintre toate stelele cerului. Dacă devine ridicol cel care demonstrează în chip rațional ceea ce este binecunoscut tuturor prin simțuri,

1. Fragmentul de mai jos este în traducerea noastră realizată după textul grecesc din ediția Basile de Césaire, *Contre Eunome*, în col. „Sources Chrétiennes”, no. 299, tome I, Paris, Éditions du Cerf, 1982.
2. Κοινή έννοια – formulă specifică filosofiei stoice, desemnând ideile generale și cvasiunanim acceptate care se formează în chip natural în mintea fiecăruia. Părinții Bisericii vor invoca în mod frecvent această formulă ca argument în favoarea conceptelor teologiei creștine.

cel care propovăduiește ceea ce este mărturisit [de către toți] potrivit principiilor¹ comune nu se va face oare vinovat de aceeași nesăbuiță? Căci cele [inteligibile] sunt mai de încredere pentru cei înțelepți decât cele care se înfățișează vederii. Dacă ar exista vreunul care să înfrunte lipsit de rușine acest adevăr și să pretindă că ceea ce este nenăscut ar fi fost născut de el însuși sau de către altul, deșertăciunea spuselor sale poate ar avea vreo iertare. Dar nimeni, până în clipa de față, nici dintre cei din afara cuvântului [Evangheliei]², nici dintre cei ce se află în lăuntrul Bisericii nu s-au împotrivit adevărului în așa fel ca să ajungă la o asemenea paralizie sufletească încât să pună sub semnul îndoielii *nenășterea* celui nenăscut. Nu întrevăd ce câștig [ar fi dobândit] din aceste cuvinte. Avem nevoie de silogismele lui Aristotel și ale lui Chrysippus³ pentru a afla dacă cel nenăscut a fost sau nu născut, fie de el însuși, fie de către un altul și dacă nu este cumva mai tânăr sau mai bătrân decât el însuși? Ce intenționează [Eunomiu] prin aceste [cuvinte]? Mi se pare că [dorește] să se înfățișeze adeptilor săi drept foarte spiritual și înzestrat cu o minte ascuțită și ieșită din comun, potrivită pentru a descoperi o absurditate și mai ascuțită și pentru a dezlega cele ce sunt încifrate și ascunse. Astfel, se arată ca foarte încântat de iscusita întoarcere din condei a cuvintelor și de rafinamentul argumentelor folosite pentru a dovedi că cel nenăscut nu a fost născut nici de sine, nici de către un altul. Apoi, fără îndoială, [de-a lungul discursului] nu-și uită arta sa măiastră.

Dar zăbovind asupra celor ce sunt mărturisite de către toți își pune deoparte câteva elemente utile pentru raționamentele sale care vor urma. Nu-i este indiferent că, potrivit adevărului, cel care creează trebuie să preexiste celui ce este creat. Dar el își raportează aceste argumente la Fiul, și [dorește] ca să fie convenit mai dinainte că Fiul a fost adăugat Tatălui mai târziu, știut fiind despre cel ce naște că este mai vechi decât cel care este născut. Din cele ce sunt spuse [intenționează] să conchidă că Fiul a fost născut din neant. Dar combaterea acestei blasfemii împotriva Fiului o vom amâna pentru locul potrivit ei. În ceea ce mă privește, voi zice că această denumire de *nenăscut*, pe bună dreptate, se cuvine a fi trecută sub tăcere, fiindcă nu se găsește nicăieri în Scriptură și constituie primul element al blasfemiei lor, cu toate că pare a corespunde cu noțiunile noastre. Denumirea de *Tată* are același sens ca și cea de *nenăscut*, deși include noțiunea de *Fiu*, din cauza relației care o face subînțeleasă. Căci cel ce este prin Sine *Tată* este și Singurul Care nu provine din nici un altul; și [calitatea de] *a nu proveni din nici un altul* este același lucru cu *a fi nenăscut*. Așadar, nu-L vom numi mai curând *Nenăscut* în loc de *Tată*, doar dacă nu cumva avem de gând să fim mai înțelepți decât Mântuitorul Care a spus: „mergând, botezați în numele Tatălui”⁴, nu în al *Celui Nenăscut*. Dar

1. Πρόληψις – „schemă, structură, imagine mentală înăscută, potrivit căreia este asimilată și prelucrată informația venită din exterior.”

2. Necreștinii.

3. Chrysippus și Aristotel sunt considerați de către Părinții greci drept magistrii artei dialectice.

4. Mt. 28, 19.

[îndeajuns] cele spuse privitor la aceasta ! Noi vom cerceta urmarea discursului. Mergând puțin mai departe, el rezumă într-un fel cele afirmate, spunând :

Eunomiu : așadar, dacă a fost dovedit că nu poate preexista cineva înaintea Lui, nici un altul înaintea Lui, ci El este mai înainte de toate, din aceasta rezultă că [posedă] calitatea de a fi nenăscut ; mai mult, că El însuși este fire nenăscută.

Vasile : așadar consider că este lesne a înțelege răutatea pe care am observat-o în aceste [cuvinte], deși [acesta] nu-i oferă nici un pic de atenție. Însă nu este câtuși de puțin la îndemână a înfățișa aceasta celor mulți¹. Cu toate acestea, trebuie să încercăm, punându-ne nădejdea în Cel Care dăruiește „celor ce binevestesc cuvântul, cu mare putere.”² Spunând că El³ nu există înaintea sa, nici altceva nu există înaintea sa, urmează că [posedă] calitatea de a fi nenăscut. Apoi, luând în considerare cele ce au fost stabilite, urmează că argumentarea acestuia se va întoarce împotriva lui. Căci dacă *nenășterea* îi aparține lui Dumnezeu, este limpede că îi este atribuită din exterior. Iar ceea ce este exterior lui Dumnezeu nu constituie firea Sa. Iată cum ajunge, pornind de la acestea să-și împânzească și să-și reverse răutatea. Dar, pentru a nu pătimi aceasta, ce face ? Puțin pășându-i de ridicolul căruia urmează să se expună din pricina incoerenței spuselor sale, purcede la corectarea argumentării, deturnând-o către ceea ce urzește el și spunând : „însă, mai degrabă este El Însuși fire nenăscută.” Aceasta însă nu se potrivește câtuși de puțin cu cele precedente. Căci în ce chip *nenășterea* poate fi ceva care este posterior lui Dumnezeu și iarăși ceva care nu îi este posterior, dar este înțeles ca fiind conținut în rațiunea firii Sale ? Totuși, [Eunomiu] nu își nimicește în întregime sofismul. Căci, după ce a spus că *nenășterea* îi aparține lui [Dumnezeu], și-a oprit aici raționamentul, neavând cum să afirme că *nenășterea* reprezintă firea Dumnezeului universului. [La fel, nu a fost capabil] să demonstreze că Fiul Unul Născut este străin [Tatălui] în ceea ce privește firea, deoarece nici o putere care L-ar urma din exterior nu poate destrăma înrudirea ființială dintre Tatăl și Fiul. De fapt, adăugând că „mai degrabă este el însuși fire nenăscută” a demonstrat aceasta : Dumnezeu este însăși această *nenăștere*. Dar, după ce vom merge puțin mai departe cu discursul, voi arăta că prin aceasta pregătește dinainte drumul pentru înstăpânirea blasfemiei sale. Ceea ce spune de la început este limpede și rezultă din însuși adevărul lucrurilor, potrivit celor stabilite. Însă ceea ce lasă pentru sfârșit este înfumurarea sa de eretic, cea care îl face pe acest plâsmuitor de mituri să se repeadă la corectarea propriului raționament, sărind de la una la alta cu o insolență fără egal.

Cum, este cu puțință așadar, ca același lucru să îi aparțină lui Dumnezeu și să fie totodată același lucru cu El, când este evident tuturor că este alt lucru

-
1. Creștinilor simpli, neinițiați în subtilitățile polemicii antiariene. Totuși, deoarece mulți credincioși deveneau victime ușoare ale sofismelor teologice ale misionarilor arieni, Sf. Vasile va întreprinde această dificilă muncă de explicare a dogmelor drepte credințe.
 2. Ps. 67, 12.
 3. Dumnezeu Tatăl.

ceea ce aparține cuiva față de cel căruia îi aparține. Însă el a încercat să-și asigure o porțiță de scăpare: de la argumentul pe care l-a întemeiat prin furțișag înaintează la ticluirea [afirmației] că *nenășterea* constituie firea Dumnezeului universului, astfel încât după această demonstrație să existe un acord în privința faptului că Unul Născut este neasemănător după ființă cu Tatăl. Luați aminte la cele pe care le rostește!

Eunomiu: când vorbim despre *nenăștere*, nu avem în vedere numai o noțiune omenească potrivit căreia trebuie să-l preaslăvim [pe Dumnezeu]. Și în acest fel ne împlinim datoria cea mai însemnată, aceea de a mărturisi că [Dumnezeu] *este ceea ce este*. Căci cele ce sunt grăite în chip conceptual își au existența numai în rostire, apoi se risipesc odată cu glasul¹.

Vasile: [acesta] refuză să înțeleagă *nenășterea* în mod conceptual în ceea ce-L privește pe Dumnezeu, socotind că prin aceasta îi va fi mai lesne să-și ducă la bun sfârșit încercarea sa de a [demonstra] că *nenășterea* constituie ființa Sa. Și astfel, pornind de aici [va fi în stare] să demonstreze, fără discuție, că Unul Născut este neasemănător Tatălui după aceeași ființă. De aceea se agață de termenul de *concept*, ca și cum nu ar avea absolut nici o semnificație și nu ar fi înzestrat cu subzistență² decât numai în timpul rostirii. Și mai pretinde că este nevrednic de Dumnezeu ca să-L adorăm împreună cu conceptele³ care Îl privesc. Cât despre mine nu voi afirma cu convingere nimic despre faptul dacă *nenășterea* poate fi contemplată cu sau fără ajutorul conceptului, mai înainte de a fi edificați chiar de cercetarea termenului.

6. Dar îl voi întreba cu plăcere ce este în sine conceptul? Oare aceste termen nu semnifică absolut nimic, decât un sunet emis de către limbă? Dar acesta nu mai este concept ci ar putea fi numit mai curând nebunie⁴ și pălăvrăgeală. Iar dacă admite despre concept că ar avea vreo semnificație⁵, aceasta este însă falsă și inexistentă, precum în povestirile și plâsmuirile mitice despre centauri și himere. [În această situație] cum este cu puțință ca să dispară odată cu sunetul [vocii] semnificația falsă, de vreme ce falsele idei stăruie în minte și după risipirea deplină a vocii în aer? De pildă, se umple uneori cu plâsmuiți în întregime false și deșarte, sau în vremea somnului de fantasmе, ori într-alt

1. Eunomiu se contrazicea. Pe de o parte atribuia termenului *nenăscut* capacitatea de a exprima în mod just ființa veritabilă a divinității, iar pe de altă parte nega tuturor celorlalte atribute divine acoperirea în realitate și reflectarea unor însușiri reale. Pentru el toate atributele divine se reduceau la unul singur: *ἀληθεσία*.

2. *ὑπόστασις*.

3. *ἐπίνοια*.

4. Calamburul de efect din limba greacă este intraductibil: „nu este vorba aici de *ἐπίνοια*, ci de *παράνοια*”.

5. Dacă am aplica aici distincțiile lingvistice operate de către Ferdinand de Saussure am putea echivala *ἐπίνοια* – „conceptul” cu *semnificatul*, conceptul sau conținutul semnului lingvistic așa cum este redat într-o limbă determinată. Altfel spus latura ideală, conceptul sau imaginea, reflectarea mentală a referentului real la care trimite *semnificatul* – imaginea acustică (rostirea concretă a cuvântului în acest caz).

chip [este copleșită] de zadarnice frământări ale minții, pe care le păstrează în memorie și apoi își ia libertatea să le rostească în mod public. Aceste fantasme nu se risipesc însă, câtuși de puțin, odată cu emiterea cuvântului. Acest lucru ar cântări mult în privința grăirii minciunilor, dacă firea minciunilor s-ar risipi odată cu cele rostite. Dar acestea¹ nu posedă vreo fire de nici un fel. Ne-ar mai rămâne acum să arătăm cum și pentru ce fel de lucruri este utilizat *conceptul* în uzul comun, și în ce chip Dumnezeuzeștile Cuvinte² au îngăduit folosirea lor. Vedem, așadar, că în uzul comun³ cele care apar înțelegerii generale drept simple și unitare, dar care la o cercetare mai atentă apar drept complexe și multiple, aceste elemente pe care mintea le descompune apar descompuse doar la nivelul conceptului. De pildă prima percepție ne spune că un corp este simplu, dar când intervine rațiunea îl arată pe acesta complex, descompunându-l potrivit conceptului, în cele din care este alcătuit: culoare, formă, rezistență, mărime și celelalte. Iarăși, cât privește cele care nu au nici un fel de subzistență primesc formă printr-un fel de zugrăvire conceptuală și numai grație fanteziei, după cum poezii sau pictorii stărnesc uluirea [celor care citesc] din [povestirea] celor care se întâmplă. Uzul comun ne spune însă că și acestea trebuie contemplate în chip conceptual.

Însă acest [Eunomiu] nu a amintit de nici una, fie din ignoranță, fie din reavoință, ci ne-a filosofat numai despre conceptele care nu au acoperire în realitate. Dar nici măcar pe acestea nu le-a înfățișat potrivit firii pe care o au. Căci afirmă nu doar despre concept că nu semnifică nimic și că este fals, ci și despre cuvânt spune că este în întregime lipsit de semnificație și că posedă subzistență numai în clipa rostirii. Totuși un asemenea termen de *concept* nu este dat numai deșartelor și lipsitelor de ființă născociri, astfel încât, după

-
1. Minciunile aparținând categoriei ontologice a răului, nu posedă subzistență proprie, ci reprezintă un „parazit” al binelui, „hrănindu-se” cu și totodată pervertind firea acestuia. (Cf. In. 8, 44: „Voi sunteți din tatăl vostru diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni și nu a stat într-adevăr, pentru că nu este adevăr într-el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii.”)
 2. În original *τὰ λόγια* – „oracole.” Sfântul alege acest cuvânt pentru a sublinia autoritatea absolută și universală a Scripturii, autoritate oarecum similară cea a anticelor oracole (Delphi, Cumae). Scriitorii creștini greci, spre deosebire de cei latini nu vor manifesta idiosincrazii în preluarea și „creștinarea” unor termeni religioși păgâni. De altfel, deseori, Părinții Bisericii au vorbit despre inspirația divină și profețiile mesianice ale unor profeți și profetese (sibile) din Antichitatea greco-romană. (Cf. *Păstorul lui Herma* 8,1; finalul operei *Către Autolicus* al Sf. Teofil al Antiohiei unde sunt citate optzeci și patru de versuri din *Oracolele sibiline*, în secolul al II-lea înainte de Hristos, iudeii din Alexandria, imitând Cărțile Sibiline păgâne, au alcătuit alte *Oracole Sibiline*. Creștinii au preluat aceste oracole și le-au prelucrat în spirit creștin. Oracolele Sibiline, formate din 14 cărți, s-au bucurat de mare autoritate în Antichitatea creștină, fiind citate adeseori de către scriitorii creștini, începând cu Herma).
 3. Συνήθεια și κοινὴ χρῆσις sunt noțiuni specifice stoicismului care desemnează operațiile naturale ale minții, grație cărora toți oamenii sunt capabili să comunice între ei. Totodată, deși, nu exista pe atunci cristalizat acest concept, Sf. Vasile pare a face referință și la o noțiune a lingvisticii actuale, un *uz comun* sau norma limbii.

prima reprezentare¹ izvorâtă din senzație, noțiunea mai subtilă și mai exactă a obiectului cugetat se numește *concept*. De exemplu ideea de *grâu* este simplă pentru toată lumea, recunoscându-l potrivit înfățișării sale. Dar, la o cercetare mai scrupuloasă a acestuia ajungem să luăm în considerare mult mai multe [aspecte] și să conferim semnificație prin denumiri diferite [date aspectelor] pe care le gândim. Căci despre același grâu acum spunem că este spic, acum sămânță și din nou, hrană. Spic – în calitate de încununare a trecutei arături. Sămânță – ca început al celei ce urmează. Hrană, drept împlinire a trupului care o primește. Fiecare dintre aceste aspecte rostite sunt contemplate în mod conceptual și nu dispar odată cu sunetul limbii. Însă ideile se întipăresc în sufletul celui care a gândit. Și, într-un singur cuvânt, se spune că este contemplat în chip conceptual tot ceea ce cunoaștem prin senzație și, cu toate că ni se pare a avea un substrat simplu, contemplația intelectuală² îi atribuie o rațiune complexă.

7. Cuvântul lui Dumnezeu ne învață o folosire a conceptului apropiată de această modalitate. Pe celelalte le voi lăsa deoparte, așadar, fiindcă am multe de spus și voi aminti numai o singură [situație], cea mai potrivită pentru acest moment. Domnul nostru Iisus Hristos, în cuvintele în care [vorbește] despre Sine pentru a arăta limpede iubirea de oameni a Dumnezeirii și harul care izvorăsc din iconomie³ ne-a făcut cunoscut înțelesul proprietăților pe care le putem contempla în El. Astfel se numește pe Sine⁴:

1. Νόημα – „percepție, reprezentare, imagine mentală, gând.”

2. Θεωρία nu are aici sensul de „contemplație mistică”, ci acela de cunoaștere întemeiată rațional.

3. Οικονομία – termen de o importanță și o bogăție semantică unică. Lat. *oeconomia*, *dispensatio* – „plan, providență, literal – administrare a casei”. Așadar *iconomia* înseamnă restaurarea ordinii (νόμος) în creație (ἔκτος). Noțiunea are trei sensuri principale: 1. Planul lui Dumnezeu privitor la destinul creației și al omului, în special pregătirea și desfășurarea concretă a mântuirii în Vechiul și Noul Testament: „făcându-ne cunoscută taina voii Sale, după buna Lui socotință, astfel cum hotărâse în Sine mai înainte, spre iconomia plinirii vremilor, ca toate să fie iarăși unite în Hristos, cele din ceruri și cele de pe pământ – toate întru El.” (Ef 1, 9-10); 2. Sfinții părinți și Sfântul Vasile cel Mare (Cf. opera de față II, 3) fac distincție între *teologie*, care conțin învățătura privitoare la ființa, relațiile și viața celor trei ipostasuri divine în interiorul Sfintei Treimi și *iconomia* – doctrina despre manifestarea și lucrarea Iubirii divine în lume, așadar despre opera Întrupării și Răscumpărării săvârșite prin Iisus Hristos, prin care s-a restaurat ordinea (νόμος) în creația-casa lui Dumnezeu (οἶκος); 3. Iconomia mai reprezintă una între este una din modalitățile principale pe care Biserica Ortodoxă le utilizează în aplicarea rânduielilor canonice și care constă într-o atitudine pastorală, de îngăduință, înțelegere, condescendență și compasiune.

4. Cf. *Despre Sfântul Duh* VIII, unde se oferă și o prețioasă explicație teologică a distincției între ființa divină și atributele acesteia: „uneori, referindu-se la [însușirile] caracteristice firii Sale [dumnezeiești], zice că numele Fiului este mai presus de orice nume, că este Fiu adevărat, Dumnezeu Unul-Născut, puterea lui Dumnezeu, înțelepciunea și Cuvântul. Alteori, având în vedere multiplele forme [sub care ne-a dăruit] harul, – [har] pe care-L dăruiește în bunătatea și înțelepciunea Sa celor ce I-l cer, [Scriptura] îl numește cu foarte multe alte nume: când îl numește păstor, împărat și doctor; când mire, cale, poartă, izvor,

ușă¹, cale², pâine³, viță⁴, păstor⁵, lumină⁶, cu toate că El nu este purtătorul mai multor nume. Căci toate aceste nume nu vor să spună același lucru fără deosebire⁷.

Căci altceva înseamnă *lumină*, altceva *viță*, altceva *cale* și altceva *păstor*. Dar, de vreme ce [Domnul] este un singur subiect⁸ și o singură fire⁹ simplă și necompusă este numit altfel în alte împrejurări, denumirile potrivitându-se reciproc și pe deplin cu feluritele concepte [corespunzătoare.] Căci, conform feluritelor lucrări și feluritelor relații pe care le are cu cele asupra cărora își revarsă binefacerile, [Mântuitorului] I se dau diverse numiri. Astfel, este numit *lumina lumii*¹⁰, acest cuvânt semnificând inaccesibilitatea¹¹ slavei care se află în dumnezeire și, totodată, faptul că prin strălucire își revarsă lumina Sa peste cei care și-au curățit ochii sufletului. [Domnul mai este numit] însă și *viță*, fiindcă pe cei care au prins rădăcina în El prin credință îi hrănește prin rodnicia faptelor bune. *Pâine* însă, deoarece este hrana cea mai potrivită minții care menține starea firească a sufletului, îi păstrează proprietățile, revărsând din belșug peste acesta tot cea are nevoie și nu îi îngăduie să fie cuprins de slăbiciunea izvorâtă din lipsa rațiunii.

Și astfel, cercetând cu atenție fiecare dintre aceste denumiri am descoperit felurite concepte, dar am aflat, potrivit ființei, un singur substrat pentru toate. Cine și-a mai ascuțit în asemenea hal limba pentru blasfemie, încât să cuteze a spune despre concepte că se risipesc odată cu vorbele? Ce este atât de absurd în a aplica Dumnezeuului universului [contemplația întemeiată pe atribuirea]

pâine, secure și piatră. Aceste [nume] nu se referă la firea Sa, ci, după cum am zis, la multiplele haruri pe care, din îndurare față de creaturile Sale le acordă celor care I le cer pentru diferite trebuințe.”

1. In 10, 9.
2. In 16, 4.
3. In 6, 51.
4. In 15, 1.
5. In 10, 11.
6. In 8, 12.
7. Eunomiu considera că, raportate la ființa divină, toate atributele sunt sinonime și se reduc la unul singur, *nenășterea*.
8. Τὸ ὑποκειμενον (de la ὑποκείμεναι – „a se afla dedesubt, a fi așezat sub, a fi supus, subordonat”), echivalat de traducătorii latini prin *subiectum*, are trei semnificații filosofice principale : 1. „ceea ce se află dedesubt, materia aflată sub diverse forme” ; 2. substanța (materia plus forma) care se află sub accidente ; și 3. Subiectul logic căruia îi aparțin atributele. (Cf. Liddel Scott s.v. ὑποκειμεναι)
9. Afirmăție paradoxală din perspectiva modernă (va fi revendicată de ereticii monofiziți ulterior), dar explicabilă în contextul veacului al IV-lea când terminologia trinitară și hristologică era în curs de cristalizare. Am remarcat deja mai sus că pentru Sf. Vasile cel Mare, în prima fază a activității sale teologice ὑπόστασις însemna nu *ipostas*-ul de astăzi, ci „subzistență, esență.” În cazul de față, cel mai probabil, vom atribui acestei formule sensul unei alte sintagme mai celebre și mult mai controversate : μία φύσις a Sf. Chiril al Alexandriei. Astfel Marele Capadocian are în vedere aici doar unitatea Persoanei lui Hristos care este simplă și neîmpărțită.
10. In. 8, 12.
11. Cf. 1 Tim. 6, 16 : „Cel ce singur are nemurire și locuiește întru lumină neapropiată.”

conceptelor? Și aceasta cu atât mai mult cu cât [acest mod de cunoaștere] este cel care pune în mișcarea întreaga noastră argumentație? Nu aflăm nicăieri că *nenășterea* este întrebuințată în chip diferit. Căci atunci când Îl numim nestricăcios și nenăscut pe Dumnezeu universului Îi atribuim aceste numiri corespunzătoare unor noțiuni diferite. Căci, în clipa în care privim în urmă, înspre veacurile de la început descoperim că viața lui Dumnezeu se află dincolo de orice început, spunând despre El că este nenăscut. Când însă ne îndreptăm atenția către veacurile viitoare Îl numim nestricăcios pe Cel fără de margini, nelimitat și necuprins de vreun sfârșit. Așadar, de vreme ce [calitatea de a avea] o viață lipsită de sfârșit poartă numele de „nestricăciune”, iar la fel, [calitatea acestei vieți de a fi] lipsită de început poartă numele de „nenăștere”, amândouă [calitățile] sunt contemplate în mod conceptual. Cine ar putea tăgădui că fiecare dintre aceste denumiri este considerată în mod conceptual¹ și că ele constituie o mărturisire de credință privitoare la ceea ce Îi aparține cu adevărat lui Dumnezeu? Însă [Eunomiu] le separă ca și cum s-ar afla în contradicție și ar fi în întregime incompatibile. Pe de o parte o [calitate] va fi considerată din punct de vedere conceptual, pe de alta își va fi împlinit datoria de a mărturisi că „Dumnezeu este ceea ce este.”

8. Dar să nu trecem cu vederea și aceasta: [Eunomiu] a urzit să dea o aparență de pietate spuselor sale pentru a-i converti pe cei care îl ascultă. Astfel: „să nu-L adorăm pe Dumnezeu potrivit conceptelor omenești,” prin denumirea de „nenăscut”, ci împlinind față de El datoria cea mai necesară dintre toate, mărturisind că „este ceea ce este.” Ce fel de cuvânt ar fi vrednic de a exprima o asemenea strâmbătate [care se desprinde] din uneltirile sale? Se străduiește să-i înspăimânte pe cei mai simpli sub motivul că nu-i dau lui Dumnezeu ceea ce-I datorează dacă nu mărturisesc faptul că *nenășterea* constituie ființa Sa. Astfel își numește propria blasfemie împlinire a datoriei ca să pară că nu vorbește de la sine, ci își împlinește o datorie constrângătoare către Dumnezeu. Iar celorlalți le arată că, în situația în care vor stabili „*nenășterea*” ca ființă a lui Dumnezeu, îi va slobozi nemustrați. Dar, dacă o vor considera altfel, potrivit chipului dreptei credințe, vor aduna furia cea mai neînduplecată pentru că au lepădat obligația cea mai venerabilă și mai necesară dintre toate.

Îl voi întreba, nu lipsit de bucurie, dacă păstrează aceeași bunăvoință față de toate cele pe care le grăiește despre Dumnezeu, sau numai față de acest termen [*nenăscut*]? Căci dacă nu ia în considerare absolut nimic în chip conceptual, ca să nu pară că-L adoră pe Dumnezeu prin atribute omenești, va mărturisi că tot ceea ce se spune despre Dumnezeu este în aceeași măsură ființa Lui. Așadar, nu este oare ridicol să se spună că puterea creatoare² [a lui

1. Așadar *atributul divin* trimite la o realitate existentă cu adevărat ca referent, constituind o reflectare conceptuală consistentă și viabilă în mintea noastră, nu o simplă formulare terminologică lipsită de acoperire în realitate cum credea Eunomiu.

2. *τὸ δημιουργικόν* – „capacitatea creatoare”, dar nu în înțelesul implicit al filosofiei grecești antice, pentru care Demiurgul era un simplu artizan care modela o materie preexistentă, ci în înțelesul biblic al creației *ex nihilo*.

Dumnezeu] nu este ființa Sa? Sau, iarăși, despre providența Sa că nu este ființa Sa? Ori, din nou, de preștiința Sa la fel? Și, pe scurt, despre orice activitate [nu este oare ridicol] să nu fie considerată ca ființă a Sa? Iar dacă toate acestea tind spre o singură semnificație, rezultă cu necesitate că toți acești termeni vor avea aceeași [semnificație] care se poate aplica reciproc, precum în situația celor cu mai multe nume: când spunem Simon, Petru, ori Chefa vorbim despre același om¹.

Fără îndoială, cel care aude despre imuabilitatea lui Dumnezeu este condus către *nenăștere*. Iar cel care aude despre indivizibilitatea Sa este condus către puterea Sa creatoare. Și ce ar putea fi mai absurd decât această confuzie? Să înlătore semnificația proprie a fiecărui termen și să creeze legi noi care se împotrivesc uzului comun și învățaturii Duhului [Sfânt]? Cu toate acestea, când auzim despre Dumnezeu că a creat toate prin înțelepciunea Sa², suntem învățați despre măiestria creatoare [a Domnului]. Când însă [ni se spune] că „deschide mâna Sa și umple toată făptura de bunăvoință”³, [suntem învățați despre] providența care îi cuprinde pe toți; când însă [aflăm] că „a așezat întunericul asemenea unei ascunzătorii pentru sine”⁴, suntem instruiți despre invizibilitatea firii Sale. Și iarăși, când auzim ceea ce Dumnezeu în Persoană ne spune: „Eu sunt și nu mă schimb”⁵, învățăm despre veșnicia și imuabilitatea ființei dumnezeiești. Nu este o nebunie vădită să afirmi că nu se află o semnificație subînțeleasă pentru fiecare termen, ci în pofida puterii⁶ [cuvintelor] să decreteze că toți termenii au aceeași semnificație care se aplică reciproc?

De altfel, dacă am da [crezare] acestei [afirmații], nici așa nu le va fi de vreun folos pentru a ajunge la scopul lor. Căci, dacă toate aceste [atribute], vreau să spun imuabilitatea, invizibilitatea, nestricăciunea⁷ sunt aplicate lui Dumnezeu și Tatăl semnificând ființa Sa, este limpede că, atunci când se vor aplica Unuia Născut, Fiului și Dumnezeu, vor desemna, în egală măsură și ființa Acestuia. Și așa, înțelepciunea lor se va întoarce împotriva ei înseși. Căci, mai degrabă au autoritatea să demonstreze că [Fiul] este neasemănător după ființă [cu Tatăl] din pricina unei singure diferențe de numire, pentru ca, din pricina posedării comune a acestor multe atribute, să nu fie constrânși de necesitatea [logică] a celor deja acceptate să mărturisească asemănarea [după ființă].⁸ Iar

1. Raționament prin reducere la absurd.

2. Ps. 103, 25.

3. Ps. 144, 16.

4. Ps. 17, 13.

5. Mal. 3, 6.

6. ἐνέπρεια.

7. Indestructibilitatea, incoruptibilitatea, absența oricărei alterări sau modificări a ființei divine. Am optat pentru *nesticăcios*, care deși arhaizant, reprezintă totuși termenul consacrat în vocabularul teologiei dogmatice românești.

8. Dacă diversele atribute care sunt aplicate atât Tatălui, cât și Fiului posedă același conținut semantic și trimit la același referent ontologic, atunci, fără îndoială că nu se mai poate nicidecum tăgădui identitatea de ființă a Fiului cu Tatăl. Argumentul lui Eunomiu se întoarce împotriva sa. El afirmase că, în cazul în care apelativele sunt identice, atunci și substanțele corespunzătoare sunt identice.

dacă ar spune că se folosește de evlavie numai față de această vorbă *nenăscut*, față de celelalte arătându-se indiferent, îl vom întreba din nou, datorită căreia trageri la sort¹ grăiește asemenea lucruri despre Dumnezeu și nu dovedește consecvență decât în privința acestui singur [termen]? Și pentru ce își împlinește doar prin acest termen [datoria] „de a mărturisi că [Dumnezeu] este ceea ce este”², iar celorlalte numeroase concepte omenești refuză să le acorde vreo semnificație? Căci cel care este plin de datorii, nu se arată prea rezonabil numai prin achitarea uneia. Mai mult, depășește orice măsură a bunăcuviinței dacă refuză să le plătească pe cele mai multe. Astfel, [Eunomiu] s-a încălzit în propriile argumente asemenea curselor pentru sălbăticiuni și cu cât încearcă mai tare să scape, cu atât acestea îl înlanțuiesc mai puternic.

9. Însă urmăriți continuarea discursului său. După ce a demonstrat, precum crede, că *nenășterea* este cu neputință a fi înțeleasă în chip conceptual, adaugă :

Eunomiu : însă nu potrivit privațiunilor, dacă privațiunile sunt privațiuni ale [însușirilor] cele după fire și sunt secundare proprietăților posedate.

Vasile : nu este anevoie să dovedim că pălăvrăgește vrute și nevrute scoase din înțelepciunea lumii. De către aceasta³ a și fost adus la ruină prin inovațiile străni pe care le-a născocit. Căci acestea sunt de la Aristotel, din scrierea sa numită *Despre categorii*, precum ar putea spune cei care au citit-o : cele despre posesie și privațiune, afirmând că privațiunea este posterioară posesiei. Și ar fi fost îndeajuns dacă ne-ar fi arătat că nu provin din învățătura Duhului cele spuse de către el, ci din a stăpânitorilor acestui veac.⁴ Atunci i-am fi putut rosti [cuvântul] psalmului : „nelegiuții mi-au povestit fleacuri, însă nu sunt ca Legea Ta, Doamne.”⁵

Și, mai mult, știm că spusele sale nu izvorăsc din învățătura Domnului nostru Iisus Hristos, dacă ne amintim de glasul Său care spune : „când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale.”⁶

Și astfel, putem prescurta aceste multe argumente, dat fiind faptul că am făcut să fie limpede tuturor că între noi și aceștia nu există nici o comuniune.

1. Așadar alegerea termenilor teologici pentru Eunomiu constituie un joc, având caracter arbitrar și aleatoriu, neîntemeindu-se pe o autentică experiență religioasă.
2. Există o contradicție în argumentarea lui Eunomiu. De vreme ce acesta consideră că toate atributele trimit în egală măsură la ființa divină, ar fi necesară totalitatea acestora pentru a mărturisi în mod autentic „ceea ce este Dumnezeu”. Eunomiu nu poate argumenta în mod convingător de ce privilegiază un singur atribut, *nenășterea* ca singurul capabil să exprime „ceea ce este Dumnezeu”.
3. Înțelepciunea lumii absolutizată sau devenită normator universal în locul credinței. Cf. Tertulian, *Adversus Hermogenem*, VIII, 3 : așa cum Profeții sunt patriarhii creștinilor, filosofii sunt *patriarhii ereticilor*.
4. 1 Cor. 2,6.
5. Ps. 118, 85.
6. In. 8, 44 : „Voi sunteți din tatăl vostru diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru. El, de la început, a fost ucigător de oameni și nu a stat într-adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii.” În cele din urmă, adevăratul autor al ereziilor este diavolul, semănătorul neghinei.

„Căci, ce înțelegere [poate fi] între Hristos și Veliar? Ori ce împărțășire are credinciosul cu necredinciosul?”¹ Dar, ca să nu dăm impresia că din pricina lipsei de argumente căutăm refugiu în tăcere, uite, să discutăm pe scurt și despre acestea.

Sunt multe, o, Eunomiu, cele pe care le spunem despre Dumnezeu și le definim într-un chip asemănător, de pildă faptul că este nestricăcios, nemuritor și nevăzut. Cred că *nenășterea* este definită la fel, într-un mod similar. Dacă cineva numește termenii asemănători privativi, aceasta nu ne privește. Căci noi nu cunoaștem arta silogistică a cuvintelor, nici nu îi invidiem pe cei care o cunosc. Cu toate acestea oricare ar fi felul sau categoria celorlalte [atribute] pe care nu le-am înșiruit aici, vom afirma că atributul de *nenăscut* aparține aceleiași categorii. Așadar, precum nestricăciunea înseamnă că în Dumnezeu nu există vreo alterare, invizibilitatea că depășește orice cuprindere cu ochii, necorporalitatea că ființa Sa nu are trei dimensiuni, iar nemurirea că nici o divizare nu se va petrece în El. De asemenea, afirmăm că [este] și nenăscut, fiind evident că în El nu există naștere. Dacă nici una dintre aceste denumiri nu este privativă, atunci nici ultima² nu este. Dar recunoscând că despre toate acestea se vorbește privativ, pentru ce nu încuviințează același lucru și pentru [termenul] *nenăscut*? Astfel, spune-mi, lipsa cărei posesiuni anterioare o arată [termenul] *nestricăcios*? Și pentru ce *nenăscut* nu are aceeași valoare ca și acesta? Însă privitor la acest cuvânt își folosește răuvoitoarea sa măiestrie deoarece de acesta depind temeliile blasfemiei sale. Ca să faceți evidente urzelile sale, procedați astfel: știut fiind că nu este îngăduit să se vorbească despre Dumnezeu nici potrivit conceptului omenesc, nici potrivit privațiunii, determinați-l să aplice exercițiile argumentative pe care le face cu [termenul] *nenăscut* asupra unui alt termen dintre cele privitoare la Dumnezeu și fiți foarte atenți. Veți descoperi că se potrivesc pe deplin cu fiecare. Și dacă voiți, transformând textul lui [Eunomiu], puteți spune acestea despre [termenul] *nestricăciune*: „iar când spunem *nestricăciune*, nu trebuie să credem că-L adorăm pe Dumnezeu după un concept omenesc, ci credem că ne împlinim față de El datoria cea mai necesară dintre toate, mărturisind că «este ceea ce este.»” Însă nu potrivit privațiunilor, dacă privațiunile sunt privațiuni ale [însușirilor] cele după fire și sunt secundare proprietăților posedate. Pentru ce acest mod de filosofare se potrivește mai degrabă termenului *nenăscut*, decât celui de *nestricăcios* și, în general oricărui alte expresii alcătuite după același model. Dar nici una dintre celelalte nu conlucrează la blasfemia sa. Pentru aceasta nu amintește de nici o alta din cele rămase, deși cele care se spun despre Dumnezeu sunt nenumărate.

10. Iată cam cum stau lucrurile. Nu există nici un termen care să fi în stare să cuprindă întreaga fire a lui Dumnezeu și să o exprime în mod

1. 2 Cor. 6,15.

2. Nenașterea.

adekvat.¹ Însă numeroase și variate [denumiri] fiecare cu semnificația sa sunt adunate într-un concept care, nedeșluit și cu totul insuficient raportat la întreg, este totuși mulțumitor pentru noi.² Prin urmare, termenii care vorbesc despre Dumnezeu arată cu limpezime cele ce sunt în Dumnezeu, iar alții, dimpotrivă, cele care nu sunt în Dumnezeu. Pornind de la aceste două [categorii] se imprimă în noi un fel de pecete a lui Dumnezeu care provine din negarea [atributelor] care nu I se potrivesc și din mărturisirea celor care există.³ Spre exemplu, când Îl numim nestricăcios procedăm ca și cum ne-am spune nouă sau celor care ne ascultă: să nu crezi că Dumnezeu este supus stricăciunii; când [Îl numim] nevăzut, [să nu crezi] că Dumnezeu poate fi cuprins cu simțul văzului; când [Îl numim] nemuritor [să nu crezi] că Dumnezeu ar putea vreodată să moară. În același chip, când [vorbind despre] *nenaștere*, să nu socotești că modul de existență⁴ al lui Dumnezeu depinde de vreo cauză sau de vreun principiu. Și, în general, din fiecare dintre aceste [atribute] învățăm să nu cădem în lipsa de proprietate a conceptelor referitoare la cele care Îl privesc pe Dumnezeu. Deci, ca să nu considerăm o proprietate separată de Dumnezeu, în privința celor despre El ne interzicem unul altuia ca mințile noastre să se coboare la cele ce nu trebuie, astfel încât oamenii să nu creadă vreodată că Dumnezeu ar fi vreo făptură dintre cele stricăcioase, văzute, sau dintre cele născute⁵. Astfel, prin toți acești termeni negativi [se creează] un fel de negație a tot ceea ce Îi este străin [lui Dumnezeu], iar cugetarea noastră devine clară și distinctă și se îndepărtează de prejudecățile referitoare la ceea ce nu se află în El.

Iarăși, spunem că Dumnezeu este Bun, Drept, Creator, Judecător și altele asemănătoare acestora. Astfel, de vreme ce cuvintele așezate mai înainte semnificau negarea celor străine lui Dumnezeu, în același fel, cele puse acum înainte semnifică cele ce există ca proprii în Dumnezeu și sunt potrivite a fi contemplate în El. Așadar, din amândouă aceste feluri de numiri învățăm că [privitor la Dumnezeu] cele care există în El există cu adevărat, iar cele care nu există în El, nu există cu adevărat. Iar [termenul] de *nenăscut* semnifică

1. Aluzie la celebrul pasaj din dialogul platonician *Timaios* 28 E, unde acel „Moise care a vorbit grecește” cum îl numea Sf. Iustin Martirul afirmă că Dumnezeu nu doar că nu poate fi cunoscut, dar nici măcar exprimat. Sfântul Vasile cel Mare, ca și Sf. Grigorie de Nazianz mai târziu vor corecta această afirmație astfel: „Este cu neputință să exprimi natura lui Dumnezeu, dar este și mai puțin posibil să o cunoști. Cu toate acestea Revelația supranaturală, prezența chipului lui Dumnezeu în om și, mai ales Întruparea Fiului lui Dumnezeu fac posibilă exprimarea conceptuală și verbală cel puțin a lucrării soteriologice și proniatoare divine.”
2. Dacă Părinții ar fi acceptat afirmația platonice din *Timaios* ar fi subminat întreaga teologie și viață creștină: Scriptura, formulările dogmatice ale Sinoadelor, operele Sfinților Părinți etc.
3. Raportul dialectic dintre *catafatism* și *apofatism*.
4. *Tò eĩvai*.
5. În realitate, exprimarea apofatică nu trebuie înțeleasă ca o negație la nivelul ființei divine. Negația se situează la nivelul lingvistic și conceptual, având menirea să înlăture prejudecățile și imaginile false pe care ni le-am creat despre divinitate.

ceva ce nu există. Căci este evident că nu există naștere în Dumnezeu. Fie că vom să-l numim „lipsă”¹, fie „interdicție”², fie „negație”³, sau ceva de felul acesta, nu vom mai discuta în contradictoriu. Dar consider că am demonstrat suficient de limpede prin cele spuse că [termenul] de *nenăscut* semnifică ceea ce nu există [în Dumnezeu]. Însă ființa nu este un lucru dintre cele care nu există, ci este însăși modul de existență al lui Dumnezeu, pe care a o număra printre cele care nu există ar fi cea mai înaltă nebunie. Căci, dacă ființa se află printre cele care nu există, cu atât mai puțin se vor afla printre aceste orice alt lucru pe care îl vom spune [despre Dumnezeu.] A fost demonstrat că [termenul] de *nenăscut* se află în categoria celor care nu există; iar cel care consideră această expresie ca însemnând ființa [divină] însăși este evident un mincinos.

Traducere din limba greacă veche de Dionisie (Policarp) Pârvuloiu

1. ἀφαιρετικόν.
2. ἀπαγορευτικόν.
3. ἀρνητικόν.

SFÂNTUL VASILE CEL MARE

Capetele/capitolele regulilor mici*

Cuvânt înainte¹

Iubitorul de oameni, Dumnezeu, Cel ce l-a învățat pe om cunoștința², le poruncește prin Apostol celor ce li s-a încredințat darul învățăturii să stăruie în învățatură³, iar pe cei ce încă au nevoie de zidirea în dumnezeieștile dogme îi îndeamnă prin Moise zicând: „Întreabă pe tatăl tău și el îți va vesti ție, pe bătrânii tăi și ei îți vor spune”⁴. Căci este necesar ca noi, cei cărora ni s-a încredințat slujirea cuvântului, să fim gata în toată vremea pentru desăvârșirea sufletelor. Căci unele învățături, suntem datori a le mărturisi cu tărie în public, înaintea bisericii întregi, pe altele însă trebuie să le oferim noi înșine după puterea noastră, deosebi, fiecăruia dintre cei ce vin să întrebe atât în privința dreptei credințe, cât și cu privire la adevărul viețuirii potrivit cu Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos. Căci prin acestea două omul lui Dumnezeu se desăvârșește în deplină siguranță. Așadar, voi nimic neroditor să nu lăsați, nici o lenevire să nu vă îngăduiți, ci, alături de cele pe care le învățați de obște, întrebați și deosebi despre cele folositoare și orice învățatură a vieții să o aveți îndreptată spre ceea ce este de folos. Așadar, dacă spre acestea ne-a adunat pe noi Dumnezeu, și multă liniște este aici departe de zgomotele de afară, nici noi să nu ne întoarcem spre vreo altă lucrare, nici să dăm somn trupurilor noastre, ci să petrecem partea din noapte ce ne-a rămas în grijă și în cercetarea celor necesare, plinind ceea ce s-a spus de către fericitul David că *la legea Domnului va cugeta ziua și noaptea*⁵.

* Traducere după: J.-P. Migne (ed.), P.G. 31, 1052-1305.

1. În unele manuscrise nu există acest cuvânt, dar Regulile Mari (RM) constituie un corpus comun cu Regulile mici (Rm).

2. Ps. 93,10.

3. Rom. 12,7; 1 Tim. 1, 3.

4. Deut. 32, 7.

5. Ps. 1, 2.

Al celui între Sfinți,
 Părintele nostru Vasile, Arhiepiscopul Cezareii Cappadociei

Întrebarea 1 :

Dacă este permis sau de folos ca cineva să-și ia îngăduința de a face sau a spune cele pe care le socotește el bune, fără mărturia Scripturilor de Dumnezeu inspirate¹.

Răspuns :

De vreme ce Domnul nostru Iisus Hristos zice despre Duhul Sfânt că „nu va vorbi de la Sine însuși nimic, ci toate câte va auzi pe acelea le va grăi”², iar despre Sine Însuși a zis „Nu poate Fiul să facă de la Sine nimic”³ și iarăși : „Că Eu de la Mine Însumi nu am grăit, ci Tatăl Care M-a trimis pe Mine, Acela Mi-a dat poruncă ce să spun și ce să grăiesc. Și știu că porunca Lui este viață veșnică. Acelea pe care le grăiesc Eu, nu Eu le grăiesc, ci precum Mi-a spus Mie Tatăl, așa grăiesc”⁴. Așadar, cine a ajuns la o atât de mare nebunie, încât să îndrăznească de la sine a cugeta ceva sau și măcar a concepe în minte vreun gând, el, care are nevoie de călăuz(ire)a Bunului și Sfântului Duh, ca să fie îndreptat pe calea adevărului cu mintea, cuvântul și fapta, acela orb este și în întuneric umblă, fără soarele dreptății, Domnul nostru Iisus Hristos, care luminează ca prin niște raze cu poruncile Sale? „Porunca Domnului, zice, luminează, care luminează ochii”⁵. Căci dintre lucrurile și cuvintele care ne privesc pe noi, unele sunt transmise explicit de porunca Domnului în Sfânta Scriptură, iar altele sunt trecute sub tăcere. Dar cu privire la poruncile scrise nu s-a dat nimănui nici o autoritate deplină, nici să facă ceva din cele oprite, nici să lase deoparte ceva dintre cele rânduite, fiindcă Domnul a poruncit odată și a zis : „Și vei păzi cuvântul pe care ți l-am poruncit astăzi. Nu vei adăuga ceva la el, nici nu vei lăsa afară ceva din el.”⁶ Căci este o înfricoșată așteptare a judecății și iuțimea focului „care va mistui pe cei ce vor îndrăzni unele ca acestea.”⁷ Iar cu privire la cele trecute sub tăcere Sfântul Pavel ne-a dat nouă dreptar zicând : „Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate zidesc. Nimeni să nu caute ale sale, ci fiecare pe ale aproapelui”⁸. Astfel încât este necesar ca în tot cuvântul să fiți supuși fie lui Dumnezeu potrivit poruncii Lui, fie unii altora pentru porunca Lui. Căci este scris „supuși unii altora, în frica lui Hristos”⁹ Și

1. De aici rezultă atenția pe care Sfântul Vasile o acordă Sfintelor Scripturi și locul pe care ele îl ocupă în ascetica basiliană. Această inspirație ascetică a Scripturilor va marca până târziu genul *erotapokriseis*, regăsindu-se și în *Întrebările și Răspunsurile* Sfântului Maxim Mărturisitorul Cf. *Quaestiones et dubia* unde totuși aspectul hermeneutic prevalează asupra celui ascetic.

2. In. 16, 13.

3. In. 5, 19.

4. In. 12, 49-50.

5. Ps. 18, 8.

6. Deut. 4, 2.

7. Evr. 10, 27.

8. 1 Cor. 10, 23-24.

9. Efes. 5, 21.

Domnul zice: „Cel ce voiește să fie cel mai mare între voi să fie cel mai de pe urmă dintre toți și slujitor al tuturor.”¹ Adică să fie străin de propriile lui voci după pilda Domnului Însuși care zice: „M-am pogorât din cer nu ca să fac voia Mea, ci voia Tatălui Care M-a trimis.”²

Întrebarea 2:

Ce mărturisire trebuie să ceară unii de la alții cei ce voiesc să viețuiască același fel de viață potrivit cu Dumnezeu?

Răspuns:

Cea adusă înainte oricui se apropie de Domnul, care zice: „Cel ce vrea să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie.”³ Iar care este sensul fiecăreia⁴ dintre acestea s-a spus la întrebarea [către ucenici] despre Sine⁵.

Întrebarea 3:

Cum îl vom întoarce pe cel ce păcătuiește sau, dacă nu se întoarce, cum trebuie să îl avem pe el?

Răspuns:

Cum ni s-a poruncit nouă de către Domnul când a zis: „Dacă-ți va greși fratele tău, du-te și muștră-l pe el numai între tine și el. Dacă te va asculta, ai câștigat pe fratele tău, iar de nu te va asculta mai ia cu tine încă unul sau doi, ca pe mărturia a doi martori sau trei să se sprijine orice cuvânt. Dacă iar nu va asculta nici de ei, spune-l Bisericii, iar dacă nici de Biserică nu va asculta să îți fie ție ca un păgân și ca un vameș.”⁶ Dacă așa se va face, de ajuns îi va fi unui astfel de om pedeapsa aceasta dată de la mai mulți,⁷ după cum spune Apostolul: „Muștră, ceartă, îndeamnă, cu toată îndelunga-răbdare și învățătura”⁸. Și iarăși: „și dacă vreunul nu ascultă de cuvântul nostru prin epistolă pe acela să-l însemnați și să nu mai aveți cu el nici un amestec, ca să-i fie rușine.”⁹

Întrebarea 4:

Dacă ar strâmtora cineva pe frați pentru păcate mărunte, zicând că trebuie să vă pocăiți, nu cumva este și el nemilostiv și dragostea o distruge?

1. Mc. 9, 35.

2. In. 6, 38

3. Mt. 16, 24.

4. Gr. ἑκάστων în trad. PSB – „fiecăruia dintre aceștia”. Care „aceștia”? ἑκάστων este neutru singular deci nu se poate referi la „aceștia”.

5. Se referă la întrebarea pe care Mântuitorul a adresat-o ucenicilor: „Cine zic oamenii că sunt Eu” În același context, mai jos cu câteva rânduri, Mântuitorul spune ce înseamnă a-și lua crucea și a urma Lui. La aceasta se referă răspunsul concis al Sfântului Vasile.

6. Mt. 18, 15-17.

7. 2 Cor. 2, 6.

8. 2 Tim. 4, 2.

9. 2 Tes. 3, 14.

Răspuns :

De vreme ce Domnul ne-a încredințat că „nici o iotă sau o cirtă din lege nu va trece până ce vor fi toate”¹, dar a arătat că „pentru orice cuvânt deșert pe care îl vor grăi oamenii, vor da seamă în ziua judecății.”² Căci nimic nu trebuie disprețuit ca mic. Căci „cel ce disprețuiește un lucru va fi disprețuit de acela”³. Altminteri, va îndrăzni cineva să numească mic un păcat, câtă vreme Apostolul a lămurit că prin „orice călcare a legii pe Dumnezeu necinstești”⁴? Dacă deci boldul morții este păcatul⁵, nu acesta sau acela, ci orice păcat, fără osebire adică, este nemilostiv cel ce te păsuiește, nu cel ce te muștră, după cum [nemilostiv este] acela care lasă veninul în cel mușcat de un șarpe veninos și nu cel ce îl scoate afară. Dar și dragostea tot unul ca acesta o distruge. Căci este scris: „Cel ce cruță toiagul, îl urăște pe fiul său; iar cel ce îl iubește îl pedepsește stăruitor.”⁶

Întrebarea 5 :

Cum trebuie să se pocăiască cineva pentru fiecare păcat și ce roade vrednice de pocăință trebuie să arate?⁷

Răspuns :

Asumându-și dispoziția celui ce a zis: „Nedreptatea am urât și m-am scârbit”⁸. Și făcând cele spuse din *Psalmul* al 8-lea și în multe altele și cele mărturisite de Apostol celor ce s-au întristat după Dumnezeu pentru un altul care a păcătuit. „Că iată, zice, însăși aceasta, că v-ați întristat după Dumnezeu, sânguință a lucrat în voi, ba încă și apărare, și măhnire, și teamă, și dorință, și râvnă, și ispășire. Întru totul ați dovedit că voi înșivă sunteți curați în acest lucru”⁹. La fel a făcut și Zahau care a înmulțit fapta bună contrară păcatului.

Întrebarea 6 :

Cine este cel ce, prin cuvânt, mărturisește că se pocăiește, dar din păcat nu se îndreaptă?

Răspuns :

Socotesc că aceasta s-a scris despre unul ca acesta: „Dacă vrăjmașul tău se roagă de tine cu glas mare, să nu te încrezi lui. Căci șapte sunt vicleșugurile din sufletul lui”¹⁰. Și în altă parte: „ca un câine care se întoarce la vărsătura lui și se înrăiește, așa și omul care, din propria răutate, se întoarce la păcatul lui”¹¹.

1. Mt. 5, 18.

2. Mt. 12, 36.

3. Pilde, 13, 13.

4. Rom. 2, 23.

5. 1 Cor. 15, 55.

6. Pilde, 13, 24.

7. RM 16 unde nu se întâlnește partea a doua a întrebării, se reia însă și se regăsește în RM 19.

8. Ps. 118, 163.

9. 2 Cor. 7, 11.

10. Pilde, 26, 25.

11. Pilde, 26, 11.

Întrebarea a 7-a :

Care este judecata celor care apără pe cei ce păcătuiesc ?

Răspuns :

E mai grea, cred, decât a aceluia despre care s-a spus că „i-ar fi mai de folos lui de i s-ar atârna o piatră de moară de grumaz și ar fi aruncat în mare, decât să smintească pe unul din aceștia mici”¹. Căci păcătosul nu primește nicidecum muștrare spre îndreptare, ci îndreptățire spre întărirea lui în păcat și îi încurajează și pe alții la patimi asemănătoare, ca și când s-ar potrivi celui ce-l încurajează, afară numai dacă nu va arăta roade vrednice de pocăință, sau ceea ce s-a spus de Domnul că „Dacă ochiul tău cel drept te smintește scoate-l și aruncă-l de la tine. Căci mai de folos îți este ție să pierzi unul din mădulele tale decât tot trupul tău să fie aruncat în gheena.”²

Întrebarea a 8-a :

Cum trebuie să fie primit cel ce se pocăiește sincer ?

Răspuns :

Cum Domnul a învățat zicând că „cheamă pe prieteni și pe vecini și zice : «bucurați-vă împreună cu mine că am găsit oaia Mea, cea pierdută»”³.

Întrebarea a 9-a :

Pe cel care păcătuiește fără pocăință cum trebuie să îl socotim ?

Răspuns :

Așa cum a poruncit Domnul zicând : „Dacă nu va asculta de Biserică să îți fie ție ca un păgân și ca un vameș”⁴. Și tot cum a învățat Apostolul, când a scris : „Să trimiteți de la voi pe orice frate care umblă fără rânduială și nu după predania pe care ați primit-o de la noi.”⁵

Întrebarea a 10-a :

Sufletul nenorocit de multe păcate cu ce frică și cu ce lacrimi trebuie să se întoarcă din păcate ? Și cu ce nădejde și stare sufletească trebuie să se apropie de Dumnezeu ?

Răspuns :

Mai întâi, trebuie să urască desăvârșit viața lui dezordonată de mai înainte și însăși amintirea ei să o urască și să fie scârbit de ea. Căci s-a scris : „Nedreptatea am urât și m-am scârbit, dar legea Ta am iubit.”⁶ Dar apoi, după frică, să primească învățătura înfricoșătoare a judecății veșnice și a veșnicei osânde, să cunoască vremea lacrimilor și vremea pocăinței, așa cum a învățat David în *Psalmul 6* : plinind curățirea păcatelor prin sângele lui Hristos în marea lui milostivire și prin milele îndurărilor lui Dumnezeu, Care zice : „Dacă vor fi

1. Lc. 17, 2.

2. Mt. 5, 29.

3. Lc. 15, 6.

4. Mt. 18, 17.

5. 2 Tes. 3, 6.

6. Ps. 118, 163.

păcatele voastre cum e cârmăzul, ca zăpada le voi albi, și de vor fi ca purpura, ca lâna albă le voi face.”¹ Atunci primind puterea și virtutea de a bineplăcea lui Dumnezeu, Celui care a zis: „Seara se va sălășlui plângerea, iar dimineața bucuria. Schimbat-ai plângerea mea într-o bucurie, rupt-ai sacul meu și m-ai încins cu veselie. Ca slava mea să-ți cânte ?ie.”² Și astfel, apropiindu-se, îi va cânta lui Dumnezeu zicând: „Te voi înălța, Doamne, că m-ai ridicat și nu ai veselit pe vrăjmașii mei împotriva mea.”³

Întrebarea a 11-a:

Cum își va îndrepta cineva ura împotriva păcatelor?

Pururi ura împotriva pricinilor păcatelor se naște ca urmare a rușinii și întristării. Dacă așadar, cineva se va convinge la cât de mari rele devin pricină păcatele, în mod automat și spontan suferă ura față de acestea, precum a arătat cel ce spune: „Nedreptatea am urât și m-am scârbit”⁴.

Întrebarea a 12-a:

Cum este încredințat sufletul că i-a iertat Dumnezeu păcatele?

Răspuns:

Dacă sufletul se va vedea pe sine în starea celui ce zice: „Nedreptatea am urât și m-am scârbit. Căci Dumnezeu pentru iertarea păcatelor noastre, trimițând pe Unul Născut Fiul Său, a prefigurat tuturor iertarea păcatelor. Dar fiindcă David cântă mila și judecata⁵ și mărturisește că Dumnezeu este milostiv și drept, trebuie ca cele spuse de profeți și de apostoli în locurile despre pocăință să se întâmple la noi, astfel ca judecățile dreptății lui Dumnezeu să fie arătate și ca să se îplinească mila lui în iertarea păcatelor.

Întrebarea a 13-a:

Dacă trebuie ca cel ce a păcătuit după botez să deznădăjduiască de mântuirea lui aflându-se în mulțime de răutăți sau până la ce măsură păcătuiind mai poate nădăjdui în iubirea de oameni a lui Dumnezeu prin pocăință.⁶

Răspuns:

Dacă este cu putință a număra și a măsura mulțimea milelor lui Dumnezeu atunci și deznădejdea să fie în comparație cu mulțimea păcatelor. Dar dacă acestea, pe cât pare, se întâmplă că le putem și măsura și număra, iar mila lui

1. Is. 1, 18.

2. Ps. 29, 5, 12, 13.

3. Ps. 29, 1.

4. Ps. 118, 163.

5. Ps. 100, 1.

6. În întrebarea aceasta există în mod clar influența punctului de vedere general, care a circulat în Biserică până la jumătatea veacului al treilea, că pentru anumite păcate nu există pocăință în această viață, și că acela care a săvârșit asemenea păcate, pentru ele trebuie să aibă nădejde în mila lui Dumnezeu în ziua judecății; punct de vedere greșit și condamnat. V. în această privință d'Alès, *L'Edit de Calliste*. Paris, 1914, p. 3. (*apud* Iorgu Ivan, PSB, 18, București, 1989, p. 321. De aci înainte vom nota cu *apud I. Ivan* și numărul paginii, notele preluate după ediția anterioară din PSB).

Dumnezeu și îndurările Lui este cu neputință a le măsura sau număra, atunci nu este timp de deznădăjduire, ci de recunoaștere a milei și a osândirii păcatelor a căror dezlegare stă în sângele lui Hristos, precum este scris. Dar că nu trebuie să deznădăjduim învățăm din multe locuri și din multe chipuri, dar mai ales din parabola Domnului nostru Iisus Hristos cu privire la fiul care a luat de la Tatăl său averea și a cheltuit-o în păcate. A cărui pocăință s-a făcut vrednică de câtă și ce fel de sărbătoare învățăm din înseși cuvintele Domnului. Și prin Isaia zice Dumnezeu: „De vor fi păcatele voastre cum e cârmăzul ca zăpada le voi albi, iar de vor fi roșii ca purpura ca lâna albă le voi face.”¹ Ceea ce trebuie să știm că e adevărat numai dacă chipul pocăinței este dintr-o dispoziție² corespunzătoare, de scârbă față de păcat, după cum este scris în Vechiul și Noul Testament și dacă rodul este vrednic, așa cum s-a spus la întrebarea referitoare la aceasta³.

Întrebarea a 14-a :

Prin ce roade trebuie dovedită adevărata pocăință ?

Răspuns :

Purtarea celor ce se pocăiesc, starea celor ce se îndepărtează de păcate și strădania pentru roade vrednice de pocăință sunt expuse în locurile cuvenite⁴.

Întrebarea a 15-a :

Ce înseamnă „De câte ori îmi va greși fratele și eu îi voi ierta lui”⁵ și care păcate țin de noi a le ierta ?

Răspuns :

Puterea de a ierta păcatele nu este dată în mod absolut, ci ține de ascultarea celui ce se pocăiește și de unirea lui cu cel care poartă grijă⁶ de sufletul lui. Căci scris este: „De se vor uni doi dintre voi pe pământ, tot lucrul pe care-l vor cere se va da lor de la Tatăl Meu Care este în ceruri.”⁷ Iar cât privește care anume păcate, nici nu se pune întrebarea, fiindcă Noul Testament ne arată nouă că nu face nici o deosebire⁸, ci făgăduiește iertare de orice păcat celor care

1. Is. 1, 18.

2. Διάθεσις, dispoziția, aplecarea naturală a sufletului fie spre patimi, fie spre virtuți.

3. Rm. 5.

4. Cf. RM 3 *et passim*.

5. Mt. 18, 21.

6. τὸν ἐπιμελούμενον expresia are în vedere o tâlcuire a sfântului Vasile cel Mare în acord cu o înțelegere contextualizată la Mt. 18, 15-20, care înțelege întrebarea apostolului „De câte ori îmi va greși fratele meu și eu îi voi ierta lui” mai mult ca expresie a puterii mijlocitoare prin rugăciunea comună pentru iertarea de către Dumnezeu a fratelui, decât o referință la simpla întrebare privitoare la iertarea propriilor ofense. Această întrebare este tâlcuită de Sf. Vasile cel Mare în contextul Mt. 18, 15-20, pe care o consideră o singură pericopă și o interpretează cum am arătat mai sus. Este vorba deci de un discurs unitar în care se vorbește despre comuniunea fraternă ca taină necesară a mântuirii, loc al lucrării dumnezeiești al iertării.

7. Mt. 18, 19.

8. Cf. RM 293.

se pocăiesc pe măsură, mai ales pentru că Însuși Domnul a făgăduit iertare pentru orice lucru¹.

Întrebarea a 16-a :

Pentru ce uneori sufletul și fără osteneală, ca și cum ar fi cuprins de întristare, aproape de la sine se pocăiește, iar alteori este atât de nepăsător, încât, chiar de s-ar forța, nu se poate pocăi ?

Răspuns :

Această pocăință este darul lui Dumnezeu, fie pentru a trezi dorința ca sufletul, care a gustat o dată din dulceața unei asemenea întristări, să se străduiască a o statornici în suflet, fie pentru a arăta că sufletul, prin cea mai sânguitoare grijă, poate să fie pururi în stare de pocăință și pentru a nu lăsa nici o scuză celor care din lenevire o leapădă. Iar faptul de a se forța și a nu putea avea pocăință este atât o muștrare pentru nepăsarea noastră de altădată (căci nu se poate ca cineva care a trecut printr-o încercare să biruiască fără meditație și fără deplină și neconținută asceză împreună cu alții), cât și faptul că arată sufletul stăpânit de alte patimi care nu-i îngăduie să se elibereze spre cele pe care le voiește, potrivit cu concepția Apostolului care zice : „Eu sunt trupesc, vândut, rob păcatului. Căci nu fac ceea ce vreau, ci fac ceea ce urăsc.”² Și iarăși : „dar acum nu mai fac eu aceasta, ci păcatul care locuiește în mine.”³ Dar Dumnezeu a îngăduit să ni se întâmple nouă aceasta spre binele nostru : dacă, bineînțeles, prin cele pe care le pătimește fără de voie, sufletul va ajunge la perceperea a ceea ce îl stăpânește și la conștientizarea celor prin care fără voie slujește păcatului, atunci ar scăpa din cursa diavolului, aflând mila lui Dumnezeu gata spre ajutorarea celor ce se pocăiesc cu sinceritate.

Întrebarea a 17-a :

Dacă cineva are mintea la mâncare, dar apoi se osândește pe sine, oare și unul ca acesta se condamnă pentru a se fi preocupat de aceasta⁴?

Răspuns :

Dacă cineva în gând își amintește de mâncare mai înainte de masă, fără însă a se tulbura cu firea, este limpede că e o distragere a sufletului care acuză/implică o pătimire pentru cele prezente și nepăsarea cu privire la cele plăcute lui Dumnezeu, dar și așa este gata mila lui Dumnezeu. Căci dacă se osândește cineva pe sine, pentru rațiunea pocăinței, se dezleagă de vină și dacă se va păzi în rest de la cădere, amintindu-și de cuvântul Domnului Care zice : „Iată te-ai făcut sănătos, să nu mai păcătuiești, ca să nu îți fie ție mai rău !”⁵ Dar dacă firea este silită și constrânsă de foame, iar simțirea mișcă gândul spre ea, dar cugetul biruiește prin sânguința pentru cele mai bune lucruri și luare aminte,

1. Mt. 18, 19

2. Rom. 7, 14-15.

3. Rom. 7, 17

4. Mt. 6, 31.

5. In. 5, 14.

atunci gândul la mâncare nu mai este vrednic de osândă, ci devine biruință vrednică de laudă.

Întrebarea 18-a :

Dacă trebuie ca celui ce a greșit odată în obștea fraților să i se încredințeze vreo sarcină, după multă asceză, și dacă da, care este aceasta ?

Răspuns :

Amintindu-ne de Apostolul care zice : „Să nu fiți pricină de sminteală nici pentru iudei, nici pentru elini, nici pentru Biserica lui Dumnezeu, precum și eu mă silesc să plac tuturor întru toate, căutând nu folosul meu, ci al celor mulți, ca să se mântuiască.”¹ Suntem datori să avem multă grijă, ca să nu punem vreo piedică Evangheliei lui Hristos și să nu devenim pricină de poticnire pentru cei slabi, nici să nu zidim pe cineva în răutate. De aceea este necesar să luăm aminte și la aceștia și să-i punem la încercare spre zidirea credinței și înaintarea oricărei virtuți în Hristos.

Întrebarea a 19-a :

Dacă este cineva bănuir de păcat, dar nu este vădit, trebuie oare să îl urmărim pentru a adevăra ceea ce s-a bănuir ?

Răspuns :

Bănuirile cele rele care vin dintr-o dispoziție răuvoitoare sunt condamnate de Apostol². Dar cel rânduit cu grija față de toți trebuie să îi supravegheze pe toți, și pe cel bănuir, cu dragostea și dorința vindecării lui, ca să se plinească ceea ce s-a spus prin Apostol : „Ca să înfățișăm pe tot omul desăvârșit în Hristos Iisus.”³

Întrebarea a 20-a :

Dacă trebuie ca cel cercetat pentru păcat să se ferească de comunitatea heterodocșilor sau să se deosebească și de cei care trăiesc păgânește ?

Răspuns :

De vreme ce Apostolul a zis : „Să vă feriți de tot fratele ce umblă în neorânduială și nu după predania pe care a primit-o de la noi”⁴, în general, orice comuniune, prin minte, prin cuvânt și prin faptă, cu orice lucru interzis este vătămătoare și periculoasă. Iar în privința celor cercetați pentru păcate, aceștia au nevoie de o și mai mare atenție. Mai întâi, fiindcă sufletul, pentru care păcatul a devenit obișnuință, este mai predispus spre păcat, cum se întâmplă în cele mai multe cazuri, iar apoi, fiindcă, așa cum față de cei slăbiți cu trupul grija și atenția sunt mai stăruitoare - fapt pentru care adeseori li se refuză acestora lucruri care sunt folositoare celor sănătoși -, la fel și cu privire la cei slăbiți la suflet, au nevoie de o mult mai mare grijă și pază. Dar cât de mare

1. 1 Cor. 10, 32-33.

2. 1 Tim. 6, 4.

3. Col. 1, 28.

4. 2 Tes. 3, 6.

este vătămarea care vine din comuniunea cu cei ce păcătuiesc, o arată însuși Apostolul zicând cu referire la un astfel de subiect: „O mică frământătură dospește întregul aluat.”¹ Dacă dar la cei șubrezi în cele morale așa de mare este vătămarea, ce trebuie să mai spunem despre cei care cred rău în Dumnezeu? Reaua lor învățătură nu îi lasă pe ei să se însănătoșească nici în celelalte lucruri, predându-i dintr-odată pentru aceasta în patimi de necinste. După cum s-a arătat pretutindeni și în cele spuse către Romani despre aceștia astfel: „și după cum nu s-au îngrijit să aibă pe Dumnezeu în cuget, i-a dat și Dumnezeu în seama minții lor celei rătăcite, ca să facă ceea ce nu se cade; încât sunt plini de toată nedreptatea, de desfrânare, de vicleșug, de răutate, de pizmă, de ucidere, de certuri, de înșelătorie, de năravuri rele; pârători, grăitori de rău, urători de Dumnezeu, batjocoritori, tăioși, mândri, scornitori de rele, neascultători de părinți, nechibzuiți, călcători ai convențiilor, neubitori, de neîmpăcat, nemi-
lostivi; aceștia, cunoscând dreptatea lui Dumnezeu, n-au înțeles că cei care fac unele ca acestea sunt vrednici de moarte; dar nu numai că fac acestea, ci mai și laudă pe făptuitorii lor.”²

Întrebarea 21 :

De unde vin împrăștierea și cugetele necurate și cum le putem îndrepta ?

Răspuns :

Împrăștierea vine din lenevirea minții dacă nu este preocupată de ceea ce trebuie. Iar mintea se lenevește și este fără grijă din necredința în prezența lui Dumnezeu, Care cercetează inima și rărunchii. Căci dacă ar crede aceasta pururi ar plini spusa: „Domnul este înaintea mea pururi că de-a dreapta mea este ca să nu mă clatin.”³ Dar cel convins/încredințat de aceasta și de cele asemenea nu va îndrăzni nicicând și nici nu va avea preocuparea de a cugeta nimic dintre cele care nu sunt de folos pentru zidirea credinței, chiar de ar părea bun, și cu atât mai puțin/darmita/necum ceva dintre cele oprite și neplăcute lui Dumnezeu.

Întrebarea 22 :

De unde sunt închipuirile de noapte cele necuvenite ?

Răspuns :

Vin din mișcările dezordonate ale sufletului de peste zi⁴. Dar dacă sufletul se va curăța de acelea prin preocuparea cu judecățile lui Dumnezeu și va petrece neconținut în cugetarea lucrurilor bune și bineplăcute Lui, asemenea vor fi și visele.

Întrebarea 23 :

Care cuvinte sunt socotite vorbire deșartă ?

1. 1 Cor. 5, 6.

2. Rom. 1, 28-32.

3. Ps. 15, 8.

4. Cf. *Omilia la mucenica Iulita*, vol. 7, p. 212, 19, colecția „Părinți Greci ai Bisericii” (apud I. Ivan, p. 326)

Răspuns :

În general, orice cuvânt care nu contribuie la folosul nostru în Domnul este deșert. Și atât de mare este primejdia unui asemenea cuvânt, încât cel ce vorbește, chiar dacă ar fi bun ceea ce spune, dacă nu o spune pentru zidirea credinței, nu numai că nu are certitudinea în bunătatea cuvântului său, ci riscă să întristeze Duhul Sfânt al lui Dumnezeu prin faptul de a nu fi folosit cuvântul spre zidire. Căci aceasta a învățat-o limpede Apostolul zicând : „Nici un cuvânt spurcat să nu iasă din gurile voastre, numai dacă este vreunul bun pentru întărirea credinței ca să aducă folos ascultătorilor.” Și adaugă aceasta : „Să nu întristați pe Duhul Sfânt al lui Dumnezeu întru Care ați fost pecetluiți”¹. Și ce nevoie mai este să spunem cât de mare este răul de a întrista Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu ?

Întrebarea 24 :

Ce este batjocura ?

Răspuns :

Orice cuvânt spus cu intenția de a necinsti este batjocură, deși cuvântul în sine nu este socotit batjocoritor. Și aceasta este limpede din Evanghelie care spune despre Iudei că „L-au batjocorit pe El și I-au zis Lui : Tu ești ucenicul Aceluia, noi, ai lui Moise...”²

Întrebarea 25 :

Ce este clevetirea ?

Răspuns :

Cred că sunt două împrejurări în care este îngăduit a zice ceva rău despre cineva. Când cineva are trebuință să se sfătuiască împreună cu alții dintre cei încercați în privința aceasta, anume cum să fie îndreptat cel ce a păcătuit, și iarăși când se ivește nevoia de a-i întări pe unii care, din neștiință, adeseori confundă pe unul rău luându-l drept bun. Apostolul ne îndeamnă a nu ne amesteca cu aceștia,³ ca nu cumva să-și prindă cineva în laț sufletul său. Căci îl aflăm pe însuși Apostolul făcând același lucru când îi scrie lui Timotei că „Alexandru făurarul mi-a făcut multe rele ; de el și tu păzește-te pentru că s-a împotrivit foarte mult cuvintelor noastre.”⁴ În afară de aceste necesități, cel ce zice ceva rău despre altcineva cu scopul de a-l defăima și a-l batjocori, acela este clevetitor, deși ar fi adevărat ceea ce ar spune.

Traducere din limba greacă veche de Laura Enache

1. Efes. 4, 29-30.

2. In. 9, 28.

3. 2 Tes. 3, 14.

4. 2 Tim. 4, 14-15.

SFÂNTUL GRIGORIE DE NAZIANZ

Argument dramatic al celui între sfinți părintele nostru Grigorie Teologul, cuprinzând, după modelul lui Euripide, întruparea cea care a avut loc pentru noi a lui Iisus Hristos și pătimirea Mântuitorului Universului*

După ce ai ascultat cu evlavie poeme întocmite cu mare iscusință,
În această clipă, voiești către-un al credinței poem să-ți pleci urechea.
Acum, luând ca model pe marele Euripide, îți voi istorisi pătimirea
Celui ce este al întregului univers Mântuitor.

(5) Tu vei învăța numeroase

Și nepătrunse cuvinte de la tânăra Maică Fecioară și de la tainicul preaiubit
[Ucenic] al Învățătorului.¹ Mai întâi, îți voi înfățișa cuvântul Cuvioasei Maici
Tânguindu-se în vremea Pătimirii, istorisind despre soarta neîndurătoare care
a venit-o să amuțească de durere încă de la început.

(10) Suspinele sale au arătat-o vrednică de a fi Maica Celui pe Care Îl vede
acum suferind pe nedrept. Dacă nu am fi căzut în înșelare,
În vremea cea de demult,²

(15) nu am fi fost osândiții morții încă dintru început,
Măiestriile șarpelui nu ne-ar fi ademenit cu vicleșugul lor, amăgirea balaurului nu
Ne-ar fi adus stricăciunea, iar soarta blestemată de acum nu ne-ar fi copleșit,
după dreptate.

Pentru a birui împotriva răului

(20) nu ar mai fi trebuit ca Dătătorul de viață Stăpân,
Dumnezeu Logosul cel Nestricăcios să devină stricăcios ca Unul
Ce este iubitor de bunătate; iar Dătătorul de viață n-ar mai fi trebuit să
Devină muritor pentru a dărui viață pieritorului neam al oamenilor.³

* Traducere după: Grégoire de Nazianze, *La Passion du Christ*, Cerf, Paris, 1969. (Sources chrétiennes 149)

1. Sf. Apostol și Evanghelist Ioan.

2. Aluzie la păcatul originar al protopărinților Adam și Eva. (Cf. *Facere* 3)

3. De remarcat structura simetrică: Dumnezeu cel nestricăcios devine stricăcios pentru a-l izbăvi de moarte pe omul stricăcios, Dumnezeu cel nemuritor devine muritor pentru a izbăvi de moarte neamul cel muritor al oamenilor.

Dacă Logosul nu s-ar fi golit¹ de slava Sa²,
 (25) aceasta din fața noastră nu ar mai fi purtat
 Numele de Maica Stăpânului și nu L-ar mai fi văzut pe Acesta pătimind pe
 nedrept și
 Nu L-ar mai fi jelit cu suspine sfâșietoare³. Iată, acestea sunt personajele
 dramei⁴:
 Maica cea neprihănită, ucenicul cel de taină și feciorelnic⁵ alături de femeile⁶
 (30) care o însoțesc pe Maica Stăpânului.

Născătoarea de Dumnezeu

Se cuvenea ca șarpele să nu-și înfățișeze amăgitoarele întortocheri
 în grădina[paradisului], nici ca balaurul să-și statornicească
 viclenele sfătuiți în crângurile raiului. Coasta cea dătătoare de viață⁷, maica
 nefericitului neam omenesc nu ar fi fost amăgită
 (5) și nu ar fi cutezat a săvârși o asemenea cutezanță mai presus de orice
 cutezanță⁸ și nu ar fi fost mistuită de patima pentru un pomișor⁹,
 încredințată fiind că acela îi poate dărui dumnezeirea. Nu l-ar mai
 fi convins și pe însoțitorul ei¹⁰ să guste din acel fruct care le-a adus degrabă
 nenorocire,
 (10) nici nu ar mai fi fost izgoniți din raiul desfătărilor și nu ar mai fi fost
 osândiți unui destin nefericit și unei morți demne de plâns.
 Maica [neamului omenesc] nu ar mai fi auzit că își va naște vlăstarele în
 chinuri și dureri cumplite.

-
1. Aici autorul combate erezia apolinaristă, care nega existența unui suflet uman în Iisus Hristos.
 2. Cf. *Filipeni* 2, 5-8: „Gândul acesta să fie în voi care era și în Hristos Iisus, Care, Dumnezeu fiind în chip, n-a socotit o știrbire a fi El întocmai cu Dumnezeu, ci S-a deșertat pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se asemenea oamenilor, și la înfățișare aflându-Se ca un om. S-a smerit pe Sine, ascultător făcându-Se până la moarte, și încă moarte pe cruce. „
 3. Luptând împotriva apolinarismului, Părinții Capadocieni considerau că suferința Sfintei Fecioare Maria din timpul patimilor lui Iisus Hristos a fost profețită de bătrânul Simeon și că aceasta demonstrează în același timp Nașterea divino-umană a Maicii Domnului.
 4. Autorul se conformează canoanelor literare ale tragediei antice și nu menționează decât personajele esențiale ale dramei: Sfânta Fecioară Maria și Sf. Ioan Evanghelistul.
 5. Sf. Ioan Evanghelistul.
 6. Mironosițele.
 7. Este vorba de Eva, femeia plăsmuită din coasta lui Adam. Inspirată din Biblie (*Facere* 2, 22), metafora *πλευρὸς φμᾶ* este practic intraductibilă și nu poate fi echivalată întocmai.
 8. Sf. Grigorie utilizează aici o reușită figură etimologică triplă: *τόλμημα τολμᾶν παντό τολμον* – „a îndrăzni o îndrăzneală mai presus de îndrăzneală”.
 9. Ironia scriitorului este evidentă. Termenul *ἔρπονς* se traduce prin „arbust, tufiș”.
 10. Este vorba, evident, despre Adam.

(15) Alături de bărbatul și de copiii ce urmau să se nască în suferințe și necazuri, nu ar mai fi udat pământul blestemat¹ cu sudoarea [ostenelilor].

Și acestea toate pentru a lăsa în viață urmași și spre a-și afla alinarea cea mai de pe urmă. Nici întreg neamul omenesc nu ar mai fi fost sortit pieirii

(20), nici Cel Atotputernic nu S-ar mai fi pogorât pe pământ pentru a ne tămădui și, într-un chip nemaivăzut până acum, nu ar mai fi devenit muritor și n-ar mai fi îndurat patimi din nemărginita Sa bunătate.

Eu însămi nu aș mai fi fost numită Maica Fecioară și nu L-aș mai fi văzut pe Fiul

(25) celor cerești și al celor pământești, născut din Fecioară, târât legat la judecată.

Nu aș mai fi fost cutremurată privind-L cum, acoperit de sudalme, poartă o torță lipsită de flacără arzând cu o văpaie îngrozitoare ce mă mistuie și mă tulbură grozav, străpungându-mi inima ca o lance.

(30) Astfel mi-a grăit bătrânul Simeon², văzându-le dinainte pe toate cu ochii săi prorocști. Cea mai nesmintită cale către mântuire este atunci când femeia nu se află în vrajbă cu bărbatul ei și caută să-i fie pe plac întru toate cele ce se cuvin,

(35) când își închide urechea la ademenirile străine și se găsește în deplină armonie cu soțul ei cel îndreptățit. În această clipă însă, toate ne sunt vrăjmașe și împrejurările sunt greu de îndurat.

Aceasta l-a trădat pe bărbat și minunata lui slavă. Păcatul³ cel străvechi iubește să rodească lăstari de noi păcate.

(40) Lacrimile aduc nenumărate alte lacrimi, fără să se poată măsura mulțimea lor. O răutate se străduiește să se înalțe mai presus decât altă răutate. Firea omenească, altădată regină a creației zace umilită vărsând lacrimi pentru suferințele care o copleșesc (45) și pentru chinurile care o învăluie. Își petrece întreaga vreme tânguindu-se⁴, fiindcă a fost osândită a fi în robia vrăjmașului prin fărâdelegea maicii sale - izvorul relelor din lume - și a părintelui care și-a plecat urechea către aceasta ; din ei doi suntem toți, (50) cei care am fost izvediți din pământ. [Eva] își strigă jurămintele cu dreapta

1. Cf. *Facere* 3, 17-19.

2. *Luca* 2, 34-35: „Și i-a binecuvântat Simeon și a zis către Maria, mama Lui: Iată, Acesta este pus spre căderea și spre ridicarea multora din Israel și ca un semn care va stârni împotriviri. Și prin suflul tău va trece sabie, ca să se descopere gândurile din multe inimi. „

3. Termenul folosit este ὄψις. În tragedia greacă termenul semnifică o depășire a măsurii în relația dintre om și forțele superioare lui, reprezentând una dintre cauzele prăbușirii eroului tragic. Este interesantă adaptarea Sfântului Grigorie de Nazians care face o analogie între păcatul strămoșesc al Sfintei Scripturi și anticul păcat al depășirii condiției umane din literatura păgână.

4. Maica Domnului se identifică cu Eva și cu întreaga fire omenească asumată din ea de Mântuitorul Hristos pentru a o mântui și îndumnezei în Persoana Sa. Maica Domnului a fost numită adeseori în literatura patristică Noua Eva, Mântuitorul fiind asimilat deja Noului Adam de către Sf. Ap. Pavel.

întinsă ca un zălog însemnat și Îl ia ca martor pe însuși Dumnezeu. Astfel, împovărată de nenorociri, a învățat care sunt binefacerile nepărsirii casei părintești.¹

(55) Și așa a dobândit ură față de întreaga făptură, încât atunci când o privește nu simte nici cea mai mică bucurie. Atât de negrăită îmi este suferința lăuntrică, încât inima mă silește să mărturisesc astăzi, cerului și pământului cumplita pierzare a firii omenești.

Căci, nefericita

(60) nu-și încetează plânsul, fie că naște, fie că nu naște, ori se ferește să nască. Dar, vai, nefericita de mine, despre tine vorbesc atunci când grăiesc despre mine, fie că naști, fie că nu naști, ca și cum acest lucru ar fi mai presus de cuvinte. Căci și eu am cunoscut o naștere-nenaștere, despre care ce-aș putea grai?² [Naștere] care nu a cunoscut întinarea și chinurile, acum ca și odinioară³.

(65) Nu am cunoscut desfătărilor și vorbele ademenitoare ale bărbatului, mai vătămătoare decât rana făcute de aramă, nici nu mi-a desfăcut cineva feciorelnica mea cingătoare. Și în ce chip am dat naștere unui prunc? O minune neasemuit de mare! Și cum voi putea îndura acum să-L privesc umplut de ocară?

(70) După ce am fost izbăvită de durerile [nașterii], cum voi îndura această osândă? Cum de am fost în stare să-mi vestească cu glas înalt nespusa mea bucurie atunci când a sosit îngerul să mă înștiințeze despre binecuvântata naștere, făgăduind răscumpărarea întregului neam al muritorilor și dăruindu-mi prilej de negrăită bucurie?

(75) Ascultându-i vorbele nu am rămas nelipsită de tulburare. Dumnezeuiescul Vestitor mă înștiința că nu voi aduce pe lume o jertfă pentru păcate, ci pe Cel ce este Însuși Cărmuitorul întregului cer și al întregului pământ. Totuși, am adus această jertfă

(80), și, după obiceiul femeiesc am slobozit un strigăt de bucurie din adâncul inimii pentru a întâmpina această Veste minunată.

Am purtat văpaia care răspândește o încântătoare mireasmă care se va aduce ca jertfă, precum au spus de Dumnezeu cuvântătorii proroci și care va fi numai zel înflăcărat, numai duh plin de umilință, numai iubire care nu va fi nicicând potolită, mereu învăpăiată,

(85) o jertfă întru totul bineplăcută lui Dumnezeu.

Dar cum este cu puțință ca acum o spadă ascuțită să-mi străpungă cele dinlăuntru? M-am hotărât să ies în puterea nopții pentru a privi îngrozitoare pătımire a copilului meu: (90) însă acestea⁴ m-au înduplecat să zăbovesc până în zorii zilei.

1. Paradisul.

2. Aluzie la Nașterea mai presus de fire și de înțelegere a Fiului Dumnezeu din Fecioara Maria. De remarcat preferința pentru limbajul oximoronic, antitetic, paradoxal, singurul apt să ofere expresie umană realităților mai presus de înțelegerea omenească ale creștinismului.

3. Aluzie la nașterea fără dureri a Evei din coasta lui Adam în timpul somnului acestuia.

4. Mironosițele.

CORUL

Stăpână, în această clipă înveșmântează-ți, rugămu-te, degrabă trupul
Se zăresc foarte limpede niște bărbați alergând înspre cetate.

Născătoarea de Dumnezeu

Ce să fie oare? Să ni se vestească, întâmplător, că o gloată
De răufăcători se furișează tăinuți de beznele nopții?

CORUL

(95) O gloată de noapte se ivește din vălmășagul întunericului. Zăresc în întunericul
Cel nepătruns o oștire numeroasă purtând torțe și nenumărate săbii.

Născătoarea de Dumnezeu

Iată că unul dintre aceștia zorește a se apropia iute de picior de noi,
Pare-se că ar avea vreun lucru nou să ne grăiască.

CORUL

(100) Să luăm aminte la vorba pe care ne-o va grăi și ne-o va vesti.

Stăpână, Stăpână, Preasfântă Fecioară,

Iată, iată, iată,

*Numele tău este prea puternic, tuturor binecunoscut și chemat
de către toți muritorii (105) cei care pășesc pe pământ și se desfată
de lumina Soarelui. Cea care odinioară era fericită, astăzi este
copleșită de întristare.*

Născătoarea de Dumnezeu

Ce se petrece? Voiesc cumva să mă dea morții?

CORUL

Nu! Ci Copilul tău este ucis de către cei nelegiuți.

Născătoarea de Dumnezeu

Vai și amar, ce spui acolo? M-ai ucis, femeie!

CORUL

(110) Află că Fiul tău nu mai este printre cei vii...

Traducere din limba greacă veche de Constantin Răchită

SFÂNTUL VASILE CEL MARE

Despre botez^{*}

*Cel între Sfinți Părintele nostru Vasile cel Mare,
Arhiepiscopul Cezareei Capadociei*

Cuvântul întâi

Capitolul întâi

Cum că trebuie întâi a ucenici Domnului și atunci a se învrednici de Sfântul Botez

Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu celui viu, primind după învierea din morți făgăduința lui Dumnezeu și Tatăl Său, Care a zis prin David prorocul: „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut; cere de la Mine și-Ți voi da neamurile moștenirea Ta și stăpânirea Ta marginile pământului”¹, luând la Sine pe ucenicii Săi, le arată întâi stăpânirea dată Lui de la Tatăl, zicând: „Datu-Mi-s-a toată stăpânirea în cer și pe pământ”² și abia atunci îi trimite, zicând: „Mergând, dăscăliți toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, învățându-le să păzească toate câte v-am poruncit vouă”³. Deci, de vreme ce, Domnul a poruncit mai întâi: „Dăscăliți toate neamurile” și abia atunci a adăugat: „botezându-le” și cele următoare, voi ați cerut de la noi lămurire despre partea a doua, trecând sub tăcere pe prima. Dar noi, de vreme ce am fi socotiți că facem altfel decât porunca Apostolului dacă nu vom răspunde îndată, care zice: „Fiți gata spre răspuns oricui vă cere cuvânt”⁴, vă dăm răspunsul despre botezul cel după Evanghelia Domnului, care are o slavă mai presus decât cel al fericitului Ioan, pomenind puține din cele multe grăite în Scripturile insuflate de Dumnezeu despre el. Totuși am socotit că e necesar a parcurge rânduiala predanisită de Domnul ca așa și voi, după ce ați cunoscut întâi puterea expresiei „dăscăliți-le”, primind apoi în continuare cuvântul despre botezul preaslăvit, să vă îndreptați

^{*} Traducere după J.-P. Migne (ed.), P.G. 31, col. 1513-1628.

1. Ps. 2, 8.

2. Mt. 28, 18.

3. Mt. 28, 20.

4. 1 Pt. 3, 15.

cu bine spre desăvârșire, fiind învățați să păziți toate câte a poruncit Domnul ucenicilor Săi, după cum este scris. Am auzit, deci, că a zis aici : „dăscăliți”. Iar în rest este nevoie de a ne aduce aminte de cele grăite în altă parte despre această poruncă pentru ca să nu abatem de la noimă, după țelul bine-plăcerii lui Dumnezeu, lămurind întâi cugetarea bine-plăcută lui Dumnezeu și păzind apoi rânduiala cuvenită și trebuincioasă. Căci se completează la Domnul cele poruncite undeva în chip deosebit cu cele grăite în alte locuri pentru a le preda în chip învederat. De exemplu, „Învătieriți-vă comori în cer!”¹. Pentru că a zis aici simplu, învederează în alt loc modul, spunând : „Vindeți averile voastre și dați-le milostenie ! Faceți-vă punji care nu se învechesc, comoară neîmputănată în ceruri !”² Și multe altele asemenea.

Deci ucenic este, precum învățăm de la Domnul Însuși, tot cel ce se apropie de Domnul ca să-I urmeze, adică să asculte cuvintele Lui, să creadă Lui și să I se supună ca Unui Stăpân, Împărat, Doctor și Învățător al adevărului în nădejdea vieții veșnice și aceasta de va rămâne în ele, precum este scris : „Spus-a, deci, către iudeii care au crezut Lui : Dacă voi rămâneți în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenici ai Mei și veți cunoaște adevărul și adevărul vă va elibera”³. Se referă la libertatea sufletului de tirania amară a diavolului prin izbăvirea de stăpânirea păcatelor. „Căci cel ce face, zice, păcatul este rob al păcatului”⁴ și al osândirii la moarte, după cum ne-a predanisit Apostolul Pavel, care zice : „căci pe Cel ce nu a cunoscut păcatul L-a făcut păcat pentru noi ca noi să ne facem dreptate a lui Dumnezeu întru El”⁵ și iarăși : „căci, precum prin neascultarea unui om au fost făcuți păcătoși cei mulți, așa prin ascultarea Unuia cei mulți vor fi făcuți drepti”⁶. Iar cel ce crede Domnului și se înfățișează pe sine ca trebuincios spre ucenicie trebuie ca întâi să învețe să se lase de tot păcatul, apoi și de tot ceea ce trage de la trebuincioasa bună supunere Domnului cea după multe cuvinte, chiar de-ar părea că sunt cu înfățișare binecuvântată. Căci nu se poate ca cel ce face păcatul sau este încurcat cu lucrurile vieții acesteia sau chiar și în grija de nevoile cele pentru trai să slujească, dărmite să ucenicească Domnului, Care n-a zis tânărului „Vino, urmează Mie !”⁷ înainte de a-i porunci să-și vândă averile și să le dea săracilor. Ba nici aceasta n-a poruncit-o înainte de a mărturisi el că „acestea toate le-am păzit”⁸. Căci cel ce n-a luat încă iertarea păcatelor și nu s-a curățit de ele prin sângele Domnului nostru Iisus Hristos, ci slujește diavolului și e ținut de păcatul care locuiește în el, nu e în stare să slujească Domnului, Care a făcut afirmația de netrecut când a zis : „cel ce face păcatul este rob al păcatului ; iar robul păcatului nu rămâne în casă”⁹. Dar dă mărturie și Pavel, care vorbește

1. Mt. 6, 20.

2. Lc. 12, 33.

3. In. 8, 31-32.

4. In. 8, 34.

5. 2 Cor. 5, 21.

6. Rom. 5, 19.

7. Mt. 19, 21.

8. Mt. 19, 20.

9. In. 8, 34-35.

în Hristos, scriind : „robul păcatului este liber față de dreptate”. Și iarăși zice Domnul : „nimeni nu poate sluji la doi domni”¹ și cele următoare. Și a arătat prin cele ce a învățat îndeosebi și în multe chipuri că nici cei ce-și poartă grijă de cele trebuincioase vieții nu pot sluji lui Dumnezeu, darmite să mai uce- nicească Lui. De unde s-a învățat Apostolul să zică după ce a privit mai larg : „ce împărțășire este între dreptate și fărădelege ? Sau ce părtășie are lumina cu întunericul ? Care este înțelegerea dintre Hristos și Veliar ? Sau ce parte are credinciosul cu necredinciosul ? Ce amestecare are templul lui Dumnezeu cu idolii ?”² Și iarăși deosebi : „trupul pofteste împotriva duhului, iar duhul împo- triva trupului. Acestea se opun unul altuia ca să nu faceți cele ce ați vrea”³. Dar ne vom aduce aminte încă și de ceea ce ne-a zis, predându-ne mai apăsător. „Căci știu că legea este duhovnicească, dar eu sunt trupesc, vândut sub păcat. Căci nu cunosc ce fac, pentru că nu săvârșesc binele pe care-l vreau, ci răul pe care-l urăsc, pe acesta-l fac. Iar dacă nu fac ceea ce vreau, sunt de acord cu legea că e bună. Dar acum nu lucrez eu, ci păcatul care locuiește în mine”⁴. Și, accentuând prin mai multe lucruri această priveliște, cum că nu se poate ca cel ce e ținut de păcat să slujească Domnului, ne arată limpede pe Cel ce ne-a izbăvit din această tiranie când zice : „Om nenorocit ce sunt eu, cine mă va izbăvi din trupul morții acesteia ? Dar mulțumesc lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, Domnul nostru”. Și după puțin adaugă : „prin urmare nu mai e nici o osândă acum pentru cei ce umblă în Hristos Iisus, nu după trup”⁵.

Și înfățișează limpede prin cele grăite în alt loc harul cel mare al iubirii de oameni a lui Dumnezeu prin înomenirea Domnului nostru Iisus Hristos, zicând : „Căci, precum prin neascultarea unui om s-au arătat păcătoși cei mulți, așa prin ascultarea Unuia se vor arăta drepecți cei mulți”⁶. Iar în alt loc, văzând mai minunată iubirea de oameni a lui Dumnezeu, zice : „Căci pe Cel ce nu a cunoscut păcat L-a făcut pentru noi păcat ca noi să ne facem dreptate a lui Dumnezeu întru El”⁷. Deci sunt necesare toate din cele pomenite și din cele asemenea, dacă n-am primit în deșert harul lui Dumnezeu, ca să ne izbăvim întâi de stăpânirea diavolului care-l aduce pe cel stăpânit de păcat la relele pe care nu le vrea. Și atunci, după ce s-a lepădat de toate cele de față și de sine, dezgolindu-se de împătımirea vieții, să uce nicească Domnului, după cum a zis El : „Cel ce vine la Mine să se lepede de sine și să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie”⁸, adică să se facă ucenic al Meu. Iar aceasta o predanisește mai pe larg, mai răspicat și mai arătat în Evanghelia după Luca, de unde vom pomeni câte puțin. Toți care credem ne vom izbăvi de această osândă a păcatelor cu harul lui Dumnezeu cel prin Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul cel Unul-Născut al Lui, Care zice :

1. Mt. 6, 24.

2. 2 Cor. 6, 14-16.

3. Gal. 5, 17.

4. Rom. 7, 15-17.

5. Rom. 7, 24 ; 8, 1.

6. Rom. 5, 19.

7. 2 Cor. 5, 21.

8. Mt. 16, 24.

„Acesta este sângele Meu al noului Legământ, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”¹. Dar dă mărturie și Apostolul prin cele ce scrie cândva : „Iubiți-vă unii pe alții precum și Hristos ne-a iubit pe noi și S-a dat pe Sine prinos și jertfă lui Dumnezeu”², iar altădată : „Hristos ne-a răscumpărat din blestemul Legii”³ și multe de acestea. Deci, de când s-a dat iertarea păcatelor, de atunci ia omul liberarea de păcat de la Iisus Hristos, Domnul nostru, Cel ce ne-a răscumpărat, spre a putea să se apropie de cuvânt. Și încă nici atunci nu este cineva vrednic de a urma Domnului (iarăși spun), Care n-a zis tânărului „Vino, urmează Mie !” înainte de a-i zice : „Vinde averile tale și dă-le săracilor !” Ba nici atunci nu i-a poruncit înainte de a mărturisi el că se curăță de toată călcarea de lege prin faptul de a zice că va face toate cele grăite de Domnul. Deoarece e necesar a se păzi rânduiala și în aceasta. Dar am fost învățați să disprețuim nu numai cele ce sunt și cele trebuincioase pentru trai, ci am fost învățați să neglijăm și dreptățile legiuite întreolaltă de lege și de fire, de vreme ce Domnul nostru Iisus Hristos zice : „cel ce iubește pe tată sau pe mamă mai presus decât pe Mine nu este vrednic de Mine”⁴. Așijderea și despre ceilalți casnici foarte apropiați, evident pentru că sunt mult mai întâi decât cei de departe și străini de credință. La care adaugă : „Cel ce nu-și ia crucea sa și nu vine după Mine nu este vrednic de Mine”⁵. După ce a împlinit Apostolul aceasta, scrie spre învățătura noastră : „Eu m-am răstignit lumii și lumea mie. Nu mai visez eu, Hristos viază în mine”⁶.

Și iarăși se poate aminti de Domnul că zice în față oricui spune : „Îngăduie-mi să mă duc întâi și să îngrop pe tatăl meu !” „Lasă pe morți să-și îngroape morții lor”⁷, iar tu, ducându-te, vestește împărăția lui Dumnezeu ! Iar celui ce zice : „Dă-mi voie întâi să mă duc și să rânduiesc cele din casa mea !”⁸ încă mai cu dojană și mai cu amenințare. Căci zice : „nimeni care pune mâna pe plug și se întoarce înapoi nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu”⁹. Așa și a face o mică întârziere la ascultarea datorată Domnului celui neschimbat este lucru omenesc, chiar de-ar părea că este binecuvântat, este străin de cel ce vrea a ucenici Domnului și e vrednic de o amenințare mai groaznică. Dar pune lege mai generală, spunând : „De vine cineva la Mine, să se lepede de sine și să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze Mie !”¹⁰. Iar dacă venim la pomenirea celor grăite de Domnul către cel ce a zis : „Fericit cel ce mănâncă pâine în împărăția lui Dumnezeu”¹¹, învățăm că judecata mâniei și a tăierii e mai înfricoșată și că

1. Mt. 26, 28.

2. Ef. 5, 2.

3. Gal. 3, 13.

4. Mt. 10, 37.

5. Mt. 10.38.

6. Gal. 6, 14 ; 2, 19.

7. Mt. 8, 21-22.

8. Lc. 9, 61.

9. Lc. 9, 62.

10. Mt. 16, 24.

11. Lc. 14, 15.

înstrăinează pe aceștia de orice nădejde bună. Spune așa : „Un om oarecare a făcut cină mare și a chemat pe mulți. Și a trimis pe robul său la ceasul cinei să zică celor chemați : Veniți, pentru că toate sunt de acum gata ! Și au început toți câte unul a se scuza. Primul a zis : Țarină mi-am cumpărat și am nevoie să ies și s-o văd ; te rog să mă ierți ! Și celălalt a zis : Cinci perechi de boi mi-am cumpărat și merg să-i încerc ; te rog să mă ierți ! Și altul a zis : Femeie mi-am luat și pentru aceasta nu pot veni. Și, venind, robul a vestit domnului său acestea. Atunci, mâniindu-se, stăpânul casei a zis robului său : Ieși degrabă în piețele și în ulicioarele cetății și adu aici pe săraci, pe schilozi, pe orbi și pe ologi. Și a zis robul : Doamne, s-a făcut precum ai porunci și încă mai este loc. Zis-a domnul către robul său : Ieși în căi și la garduri și silește-i să intre ca să se umple casa mea ! Căci spun vouă că niciunul dintre bărbații aceia care au fost chemați nu va gusta din cina mea”¹. Și iarăși Fiul Unul-Născut al Dumnezeuului celui viu, Care a fost trimis de Tatăl nu ca să judece lumea, ci ca să mântuiască lumea, rămânând Singur și împlinind voia bunului Dumnezeu și Tatăl Lui, adaugă la interdicție învățătura despre despărțire care ne face vrednici a fi ucenici ai Săi și zice : „De vine cineva la Mine și nu urăște pe tatăl său și pe mamă și pe femeie și pe copii și pe frați și pe surori, dar încă și sufletul său, nu poate fi ucenicul Meu”. Adică ura nu care produce gândul la uneltire, ci virtutea cinstirii de Dumnezeu prin neascultarea de cei ce ne distrag. „Și oricine nu-și poartă crucea lui, zice, și nu-Mi urmează Mie, nu poate să fie ucenicul Meu”². Lucru care credem că se concentrează în apa botezului, de vreme ce mărturisim că ne răstignim, murim și ne îngropăm împreună [cu El] și cele următoare, precum este scris.

Având în vedere neputința noastră, a binevoit să întărească inimile noastre prin pilde în plinătatea adevărului și să ne facă mai grabnici spre ascultare prin cele ce zice : „cine dintre voi, care vrea să clădească turn, nu socotește întâi, șezând, cheltuiala, dacă are cele pentru încheiere ca nu cumva, punând el temelie și neputând să sfârșească, toți cei ce văd să înceapă a-l lua în râs, spunând că Omul acesta a început să clădească și n-a reușit să termine ? Sau care împărat, mergând să se înfrunte cu alt împărat în război nu se sfătuiește întâi, șezând, dacă este în stare cu zece mii să întâmpine pe cel ce vine asupra sa cu douăzeci de mii ? Iar dacă nu, încă departe fiind el, trimițând solie, cere cele de pace. Așa, deci, oricine dintre voi, care nu se va depărta de toate cele ce-i aparțin, nu poate să-Mi fie ucenic. Bună este sarea ; dar, dacă sarea se strică, cu ce va fi dreasă ? Nici în pământ, nici la gunoi nu mai este bună ; o aruncă afară. Cel ce are urechi de auzit să audă !”³. De credem acestora, eliberându-ne întâi de stăpânirea diavolului prin depărtarea de orice lucru dorit de diavol, cu harul lui Dumnezeu prin Domnul nostru Iisus Hristos, dacă n-am primit în deșert acest har, apoi, osebindu-ne nu numai de lume și de poftele ei, ci chiar și de dreptățile ce se cuvin între noi, încă și de viața noastră

1. Lc. 14, 16-24.

2. Lc. 14, 26-27.

3. Lc. 14, 28-35.

când ne trage ceva din acestea de la ascultarea neîmpiedicată și grabnică datorată lui Dumnezeu, ne vom învrednici așa să ne facem ucenici ai Domnului. Apoi ne învățăm de la Moise și de la prooroci, de la evangheliști și de la apostoli facerea tuturor celor văzute și nevăzute dintru început a lui Dumnezeu prin Fiul Său Unul-Născut, Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos, cele istorisite în Scripturile insuflate de Dumnezeu despre bunătatea și asprimea cele cu îndelungă-răbdare spre arătarea dreptății Lui și spre instruirea noastră ; proorociile despre înomenirea Domnului nostru Iisus și despre lucrurile care s-au întâmplat cândva unele înaintea altora ; încă și despre slăvita Înviere din morți și despre Înălțare, despre preaslăvita arătare de la sfârșitul veacului ; dogmele întregii bune-credințe primită la Dumnezeu cea după Evanghelie întru dragostea Domnului nostru Iisus Hristos în nădejdea vieții veșnice și a împărăției cerești ; și judecățile dreptei răsplătiri a celor ce au făcut cele interzise sau a celor ce au disprețuit cele ascunse spre pedeapsă veșnică și a celor ce au trăit în chip vrednic de Evanghelia lui Dumnezeu cu credință sănătoasă prin dragostea lucrată de Hristos în nădejdea vieții veșnice și a cereștii împărății cea întru Hristos Iisus, Domnul nostru.

Capitolul al doilea

Cum se botează cineva cu botezul cel întru Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos

De vreme ce Domnul nostru Iisus Hristos ne-a dat poruncă să ne iubim unii pe alții precum ne-a iubit El și ne-a învățat prin Apostolul Pavel să purtăm grijă unii de alții cu dragoste, am primit cu înflăcărare porunca evlaviei voastre în Hristos despre preaslăvitul Botez cel după Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos, neputând zice ceva cu vrednicie, ci aflându-mă ca văduva care a aruncat doi bănuți. Și la aceasta am nevoie de rugăciune din partea celor ce au iubit pe Domnul ca Duhul cel Sfânt și bun, Care ne aduce aminte și ne învață cele ce a auzit de la Domnul, cu harul bunului Dumnezeu și al Hristosului Lui, să îndrepteze mintea noastră în calea păcii și cuvântul sănătos spre zidirea credinței pentru ca să se împlinească cu noi și cu voi [cea zisă]: „Dă înțeleptului prilej și mai înțelept va fi”¹. Numai că trebuie a ști că întâi se cuvine a ucenici și așa a se învrednici de preaminunatul Botez. Căci așa a poruncit Domnul și Dumnezeuul nostru Iisus Hristos, Unul-Născut Fiul lui Dumnezeu, ucenicilor Lui. Deci v-am predanisit neapărat și deosebi cele grăite de Însuși Domnul despre cei ce vor să se facă ucenici ai lui Hristos, amintind puține din cele multe. Și, deoarece nașterea din nou făgăduiește vederea împărăției lui Dumnezeu, iar nașterea din apă și din Duh făgăduiește a intra în împărăția lui Dumnezeu, socotesc că e necesar să înfățișez puține din cele multe grăite despre împărăția cerurilor ca să nu o scăpăm cu nici un chip. Căci în viață puținul nu este puțin, a zis cineva dintre înțelepții de la noi, și este învederat celor mai mulți chiar

1. Pr. 9, 9.

din lucruri. Ba ne putem încredința mai strașnic și din rigoarea pentru preoți și pentru animalele aduse spre jertfă. În care se găsea vreo prihană mică sau vreo mutilare nu a tot mădularul, ci a acestei părți, precum este scris, a lobului urechii, nici omul nu era acceptat la preoție, nici animalul nu era bine-primit spre jertfă. Apostolul zice: „Acestea li s-au întâmplat aceloră cu închipuire; dar s-au scris spre povățuirea noastră, la care au ajuns sfârșiturile veacurilor”¹; iar Domnul arată limpede superioritatea prin ceea ce zice: „mai mare decât templul este aici”² și ne arată să avem mai cu prisosință grijă de suflet când zice: „Cui i s-a încredințat mult mult îi vor cere”³.

Să pomenim, deci, ceva despre împărăția cerurilor. Domnul nostru Iisus Hristos, când S-a suit în munte și a pus începutul învățaturii prin fericiri, a propovăduit că prima fericire are făgăduința împărăției cerurilor. Căci a zis: „Feriți-vă cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor”⁴. Iar în a opta fericire zice: „Feriți-vă cei prigoniți pentru dreptate, că a lor este împărăția cerurilor”⁵. Și iarăși spune când proorocește binecuvântarea din vremea răsplătirii prin pilda păstorului: „Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția cea gătită vouă de la întemeierea lumii! Căci am flămânzit și Mi-ați dat să mănânc”⁶ și celelalte. Iar în Evanghelia după Luca, în altă vreme și alt loc, după cum arată cele scrise, prezentând iarăși fericiri, zice: „Feriți-vă cei săraci, că a voastră este împărăția lui Dumnezeu”⁷; și iarăși: „Nu te teme, turmă mică, pentru că a binevoit Tatăl vostru cel ceresc să vă dea vouă împărăția. Vindeți averile voastre și dați-le milostenie! Faceți-vă pungi care nu se învechesc, comoară nesecată în ceruri!”⁸. Deci acestea și unele ca acestea sunt cele prin care se învrednicește cineva de împărăția cerurilor. Iar cele fără de care nu se poate intra în împărăția cerurilor le arată Domnul în Evanghelia după Matei și zice: „De nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât a cărturarilor și a fariseilor, nu veți intra în împărăția cerurilor”⁹ și iarăși: „De nu vă veți întoarce și nu vă veți face ca pruncii, nu veți intra în împărăția cerurilor”¹⁰; și iarăși: „Cel ce nu va primi împărăția cerurilor ca un copil, nu va intra în ea”¹¹. Iar în cea după Ioan spune către Nicodim: „De nu se va naște cineva din nou, nu poate să vadă împărăția lui Dumnezeu” și iarăși: „De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu va intra în împărăția lui Dumnezeu”¹².

[Faptele] asupra cărora există o singură interdicție este arătat că și pri-mejdia este egală pentru toate dacă lipsește una. Căci, dacă Domnul spune: „o

1. 1 Cor. 10, 11.

2. Mt. 12, 6.

3. Lc. 12, 48.

4. Mt. 5, 3.

5. 5, 10.

6. Mt. 25, 35.

7. 6, 20.

8. 12, 32-33.

9. 5, 20.

10. 18, 3.

11. Mc. 10, 15.

12. 3, 3, 5.

iotă sau o cirtă nu va trece din Lege până se vor face toate”¹, cu cât mai mult din Evanghelie, de vreme ce Domnul Însuși spune: „cerul și pământul vor trece, dar cuvintele mele nu vor trece”²? De aceea a afirmat Apostolul Iacov cu curaj, zicând: „cel ce va face toată legea, dar va greși într-una, vinovat va fi de toate”³. A învățat să zică aceasta din cele cu care a amenințat Domnul: „De nu te voi spăla, nu ai parte cu Mine”⁴, deși îi dăduse lui Petru fericiri și mărturii pentru om și făgăduințe. Iar Apostolul Pavel, cel ce a plinit lipsurile necazurilor lui Hristos pentru trupul Său, care este Biserica, vorbind în Hristos, dă mărturie de cele prin care mai degrabă nu se învrednicește cineva de împărăția cerurilor și cade sub osândă de moarte. Zice cândva deosebi că „cei ce săvârșesc unele ca acestea sunt vrednici de moarte”⁵. Dar pentru ce n-a zis „acestea”, ci „cei ce săvârșesc unele ca acestea nu vor moșteni împărăția cerurilor”⁶? Și zice iarăși mai cuprinzător: „nedreptii nu vor moșteni împărăția cerurilor”⁷. Însuși Domnul nostru Iisus Hristos a afirmat în Evanghelia după Luca, zicând: „Nimeni care pune mâna pe plug și se întoarce îndărăt nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu”⁸. Dar trebuie să se țină cont neapărat aici că judecata este așa de înfricoșătoare și nezdruccinată nu asupra multor păcate, ci asupra unuia și acestea dintre cele îngăduite, chiar de-ar face o singură întârziere mică ascultării de netăgăduit, neîntârziată și fără crâcnire față de Stăpânul datorată neapărat din multe rațiuni. Din acestea toate și din unele ca acestea ne învățăm că trebuie, după împlinirea deplină și în chip legiuit a toate cele pentru care este făgăduința împărăției cerurilor și fără de care harul împărăției se retrage și după păzirea de toate cele din pricina cărora nimeni nu va moșteni împărăția cerurilor, așa a gândi să ne învrednicim de făgăduință. Căci trebuie ca luptătorul bine-plăcerii de Dumnezeu să lepede nu numai toată răutatea, ci să fie și nezăbavnic și fără prihană în tot cuvântul lui Dumnezeu, de vreme ce Apostolul Pavel adaugă la vederea mării și nepovestitei iubiri a lui Dumnezeu și a Hristosului Lui pentru dreptatea și mântuirea noastră: „Nedând nici o poticnire cu nimic ca să nu se prihănească slujirea noastră, ci înfățișându-ne în toate ca slujitori ai lui Dumnezeu”⁹.

Căci, precum cel sărac cu duhul, de nu se va naște din apă și din Duh, nu poate intra în împărăția cerurilor din cauza interdicției, tot așa „de nu va prisosi dreptatea mai mult decât a cărturarilor și fariseilor” sau de lipsește altceva din cele ca acestea, din cauza interdicției asemănătoare, nu se va învrednici de împărăție. Căci este scris: „ca să-Și înfățișeze Biserica neavând pată sau zbârcitură sau ceva de acest fel, ci ca să fie sfântă și fără prihană”¹⁰.

1. Mt. 5, 18.

2. Mt. 24, 35.

3. 2, 10.

4. In. 13, 8.

5. Rom. 1, 32.

6. Gal. 5, 21.

7. 1 Cor. 6, 9.

8. 9, 62.

9. 2 Cor. 6, 3-4.

10. Ef. 5, 27.

Și multe de acestea, pe care de le va citi cineva mai cu sârguință, mai vârtos se va edifica asupra faptului că trebuie să împlinească toate ca să se învrednicească de împărăția cerurilor. Iar faptul că cel ce prisosește cu dreptatea sau este născut din nou împlinește desăvârșit toate îndreptările pe care sunt întemeiate fericirile celelalte și este mărturisit a fi lucrător al acestora și al unora ca acestea îl va arăta cuvântul despre nașterea din nou puțin mai târziu cu harul lui Dumnezeu. Dar, deoarece, precum s-a grăit înainte, porunca evlaviei voastre a cerut de la noi cuvânt despre Botezul preaminunat cel după Evanghelie, socotesc că la cele grăite despre împărăția cerurilor urmează să luăm seama pe scurt și la diferența dintre botezul prin Moise față de al lui Ioan și atunci să ne facem vrednici cu harul lui Dumnezeu a înțelege minunea covârșitoare din botezul Domnului nostru Iisus Hristos într-o incomparabilă covârșire a slavei. Căci Unul-Născut Fiul Dumnezeului celui viu a afirmat că mai mare este aici decât templul și mai mare este aici decât Solomon și mai mare aici decât Iona. Și Apostolul, povestind dinainte slava neapropiată a lui Moise întru slujirea Legii pentru iudei, dă mărturie, adăugând: „De fapt nu s-a slăvit ceea ce era slăvit în această parte datorită slavei covârșitoare”¹. Și Ioan Botezătorul, decât care nimeni dintre cei născuți din femei nu este mai mare, dă mărturie, spunând o dată că „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez”², iar altă dată: „Eu vă botez în apă spre pocăință, dar Acela vă va boteza în Duhul Sfânt și cu foc”³ și multe de acestea. Pe cât diferă Duhul Sfânt de apă, pe atât covârșește și Cel ce botează în Duhul Sfânt pe cel ce botează în apă, ba chiar și botezul. Așa încât Ioan însuși, cel ce a primit mărturie de la Domnul atâta și de acest fel, a zis înainte, rușinându-se, că „Nu sunt destoinic a dezlega cureaua încălțăminte”⁴.

Bine-credincios și folositor lucru este a zice chiar din cele scrise că din toate [părțile] este vădită covârșirea botezului cel după Evanghelia lui Hristos, la care, deși nu e cu puțință a lua seama după vrednicie, totuși vom face aceasta după putere pe cât ne va face destoinici Dumnezeu. Deci botezul predat întâi prin Moise cunoștea diferențe de păcate; căci nu toate păcatele aveau harul iertării. Apoi cerea diferite jertfe, cerceta cu amănunțime integritatea⁵, despărțea până la o vreme pe cel ce era în necurăție și întinăciune, păzea zile și ceasuri și odinioară botezul ținea loc de pecetluire a curățirii. Dar botezul lui Ioan avea de multe ori mai multe. Căci nu făcea nici o deosebire între păcate, nu cerea deosebiri de jertfe, nu avea rigoare în privința integrității, nu avea păzire de zile sau ceasuri. Și, când venea cineva care-și mărturisea păcatele câte și care [le-a făcut], nu era nici o întârziere în nici o privință și la nimeni în ce privește harul lui Dumnezeu și al Hristosului Lui; se boteza în râul Iordan și îndată lua iertarea păcatelor. Iar botezul Domnului are o rațiune mai bună decât orice lucru omenesc și slavă mai înaltă decât orice dorire și cerere omenească și

1. 2 Cor. 3, 10.

2. In. 3, 30.

3. Mt. 3, 11.

4. In. 1, 27.

5. „Integritatea” în sens de „puritate”, „curăție”.

superioritate a harului și a puterii mai multă sau pe cât covârșește soarele stelele. Dar graiurile pomenite de la sfinți înfățișează mai degrabă incomparabila superioritate. Însă nu trebuie a tăcea pentru aceasta, folosindu-ne chiar de călăuzirile fixate de Domnul nostru Iisus Hristos și e nevoie a zice, fiind călăuziți ca prin oglindă și în ghicitoră, nu ca să pălească slava prin tâlcuirea noastră întru neputința trupului și prin cuvântul nostru oropsit, ci ca să se facă minunată și prin aceasta mărimea îndelungii-răbdări și a iubirii de oameni a bunului Dumnezeu, că suferă pe cei ce băguiesc mărețiile dragostei în Hristos Iisus și ale harului Lui.

Zicând, așadar, Domnul nostru Iisus Hristos : „De nu se va naște cineva din nou, nu va putea vedea împărăția lui Dumnezeu”¹ și iarăși : „De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu poate intra în împărăția lui Dumnezeu”², după învierea din morți (împlinită fiind de acum proorocia cea prin David ca din partea lui Dumnezeu și Tatăl, care zice : „Fiul Meu ești Tu, Eu astăzi Te-am născut ; cere de la Mine și-Ți voi da neamurile moștenirea Ta și stăpânirea Ta marginile pământului”³, care lucru s-a și făcut și este în ochii tuturor) a poruncit de acum ucenicilor Săi, ca și cum ar răsturna prima poruncă ce-i împiedica să se ducă în calea păgânilor, zicând : „Mergând, dăscăliți toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh”⁴. Dar socotesc că e necesar a pricepe și a lua seama la puterea fiecărui cuvântel și a zice după cât cuvânt ni se dă întru deschiderea gurii noastre prin rugăciunile de obște. Căci scris este că „de nu veți crede, nici nu veți pricepe”⁵ și iarăși : „crezut-am, pentru aceea am grăit”⁶. Dar îmi pare că folosirea numelor și a graiurilor și a lucrurilor nu este luată în chip simplu după obicei și cum s-ar întâmpla în Scripturile de Dumnezeu insuflate în privința lui Dumnezeu, a Hristosului Lui, a sfinților prooroci și a evangheliștilor și apostolilor, ci cu cercare în Sfântul Duh în vederea cugetării evlavioase și aceasta nu în întregime, ci în parte și pe cât strânge fiecare cu cuvântul sănătos pus înainte ca să cugete cu bună-credință și să ducă mintea spre înțelegerea judecăților și a dogmelor bunei-credințe. De aceea este nevoie ca și noi să luăm aminte cu cercetare și cu pază la fiecare vorbă și să alegem înțelesul după scopul chemării de sus. Și aceasta vom face-o de ne va împuternici prin rugăciunile de obște Iisus Hristos Fiul Unul-Născut al Dumnezeului celui viu ca să se facă și cu noi după cum a zis Apostolul : „toate le pot în Hristos, Cel ce mă întărește”⁷.

Deci îmi pare că spusa „din nou” arată îndreptarea nașterii care s-a iscat întru întinărirea păcatelor, de vreme ce Iov zice că „nimeni nu e curat de întinăriune, nici de-ar fi viața lui de o zi”⁸ și David se tânguiește și spune că

1. In. 3, 3.

2. In. 3, 5.

3. Ps. 2, 7-8.

4. Mt. 28, 17.

5. Is. 7, 9.

6. Ps. 115, 1.

7. Filip. 4, 13.

8. 14, 5-6.

„întu fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea”¹, iar Apostolul dă mărturie că „toți au păcătuit și sunt lipsiți de slava lui Dumnezeu, fiind îndreptați în dar prin harul Lui prin răscumpărarea cea în Hristos Iisus, pe Care L-a pus dinainte Dumnezeu ispășire prin credința în sângele Lui”². De aceea și iertarea păcatelor se dă celor ce cred, de vreme ce Însuși Domnul zice : „Acesta este sângele Meu, al Noului Legământ, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”³, după cum dă iarăși mărturie Apostolul, spunând : „După bunăvoința voii Lui, spre lauda slavei harului Lui, cu care ne-a dăruit prin Cel iubit, întru Care avem răscumpărarea prin sângele Lui, iertarea greșelilor, după bogăția harului Lui, care a prisosit în noi”⁴. Pentru ca, precum o statuie care este zdrobită și sfărâmată și care și-a pierdut forma slăvită a împăratului prinde iarăși forma slavei propriiei plăsmuiri când e refăcută de înțeleptul meșter și bunul Creator și revine la slava cea de la început, așa și noi, după ce am pățit din cauza neascultării de poruncă ceea ce s-a scris : „omul, în cinste fiind, n-a priceput, alăturatu-s-a dobitoacelor celor fără de minte și s-a asemănat lor”⁵, suntem chemați din nou la slava dintâi a chipului lui Dumnezeu. Căci zice că Dumnezeu a făcut pe om după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Iar cum se face aceasta ne-a învățat Apostolul Pavel, care zice : „Mulțumire fie lui Dumnezeu, că erați robi ai păcatului, dar ați ascultat din inimă de chipul învățăturii la care ați fost dați” pentru ca, precum ceara, fiind dată chipului gravurii, se prinde cu amănunțime forma pusă în gravură, așa și noi, predându-ne pe noi înșine chipului învățăturii după Evanghelie, să ne formăluim omul dinăuntru, împlinind ceea ce s-a grăit de el cu poruncă. Căci zice : „dezbrăcându-vă de omul cel vechi împreună cu faptele lui și îmbrăcându-vă cu cel nou, care se înnoiește spre cunoașterea după chipul Celui ce l-a zidit”⁶ și multe ca acestea.

Deci Pavel, cel ce vorbește în Hristos, predă în chip dogmatic rațiunea faptului de a ne naște din apă, spunând : „Sau nu știți, fraților, că [toți] câți în Hristos Iisus ne-am botezat în moartea Lui ne-am botezat ? Deci ne-am îngropat împreună cu El prin botez în moarte ca, precum Hristos S-a sculat din morți prin slava Tatălui, așa și noi să umblăm întru înnoirea vieții. Căci, dacă am fost altoiți prin asemănarea morții Lui, vom fi și ai învierii Lui ; cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi s-a răstignit împreună ca să se strice trupul păcatului ca să nu mai robim noi păcatului. Căci cel ce a murit s-a îndreptat față de păcat. Iar dacă am murit împreună cu Hristos, credem că vom și via împreună cu El, știind că Hristos, Cel ce a înviat din morți, nu mai moare ; moartea nu-L mai stăpânește. Căci ceea ce a murit a murit păcatului o dată pentru totdeauna, iar ceea ce trăiește trăiește lui Dumnezeu. Așa și voi socotiți-vă

1. Ps. 50, 7.

2. Rom. 3, 23-25.

3. Mt. 26, 28.

4. Ef. 1, 5-8.

5. Ps. 146, 9.

6. Col. 3, 10.

că sunteți morți păcatului, dar trăiți lui Dumnezeu în Hristos Iisus”¹. Din toate acestea se contemplă rațiunea nașterii din nou după asemănare. Dar era cu neputință să se nască din nou fără să fi luat harul lui Dumnezeu, după cum arată același Apostol în capitolele rânduite și aduse înainte despre botez. Căci, începând de la cuvintele: „Dumnezeu a dovedit dragostea Sa către noi pentru că, încă fiind noi păcătoși, Hristos a murit pentru noi. Deci cu mult mai mult acum, când suntem îndreptați prin sângele Lui, ne vom mântui prin El de mânie. Căci, dacă, fiind vrăjmași, ne-am împăcat cu Dumnezeu prin moartea Fiului Lui, cu mult mai mult, împăcați fiind, ne vom mântui prin viața Lui”².

Și prin multe de acestea înfățișează lămurit și cu mare cuviință marea și nepovestita iubire de oameni a lui Dumnezeu prin darul iertării păcatelor și al stăpânirii și puterii celor ce sunt îndreptați spre slava lui Dumnezeu și a Hristosului Lui întru nădejdea vieții veșnice prin Iisus Hristos, Domnul nostru. Prin Care, „precum prin greșeala unuia, zice, [a trecut] la toți oamenii spre osândă, așa și prin dreptatea Unuia [a trecut] la toți oamenii spre îndreptarea vieții”³. Și, înfățișând în chip dogmatic cele următoare, spune undeva: „Sau nu știți, fraților, că cei câți ne-am botezat în Hristos Iisus în moartea Lui ne-am botezat?”⁴ Pentru ce? Pentru ca, luând-o înainte harul, să introducem cele ce suntem datori a lucra noi prin credință cu dragoste și așa să se îplinească întru noi bunăvoința dragostei lui Dumnezeu în Hristos. Deci e trebuință de luptă mare și încă după lege ca să nu primim în zadar acest har atât de mare al dragostei lui Dumnezeu în Hristos, de vreme ce Apostolul însuși spune: „Căci L-a făcut pentru noi păcat pe Cel ce nu cunoștea păcat ca noi să ne facem dreptate a lui Dumnezeu prin El. Fiind împreună-lucrători, vă îndemnăm să nu primiți în deșert harul lui Dumnezeu”⁵. Iar Domnul S-a pronunțat cu hotărâre că „celui căruia i s-a încredințat mult i se va cere mai mult”⁶. Lucru care este fără de vină dacă vor fi păzite cu scrupulozitate cele adăugate la cele spuse înainte și cele grăite chiar despre fundamentul botezului și vom primi cu credință și cele nedezlipite de acestea cu puterea însuși harului lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, Domnul nostru, în Duhul Sfânt ca să le pricepem prin credință cu harul lui Dumnezeu. Și cele ce ne-am învrednicit să le pricepem le vom face întru dragostea lui Hristos, Care zice: „Dacă știți acestea, fericiți sunteți de le veți face”⁷, căci „sunt pricepere bună tuturor celor ce o fac”⁸, dă mărturie proorocul. Iar Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu cel viu pune o judecată mai înfricoșată și necurmată când zice: „Cel ce cunoaște voia Domnului lui și nu o face va fi bătut mult”⁹, însă nici pe cel ce greșește din neștiință nu-l lasă nepedepsit.

1. Rom. 6, 3-11.

2. Rom. 5, 8-10.

3. Rom. 5, 18.

4. Rom. 6, 3.

5. 2 Cor. 5, 21; 6, 1.

6. Lc. 12, 48.

7. In. 13, 15.

8. Ps. 110, 10.

9. Lc. 12, 47.

Și, precum s-a spus înainte, ca să fim călăuziți la înțelegerea mântuirii și a dogmei despre botez prin cuvinte și lucruri mai lămurite, să luăm aminte cu osârdie la cele însemnate prin dovedirea adevărului și să luăm fiecare înțeles după scopul buneii-credințe ! Zice cineva : Am fost botezați ca să ne învățăm din aceasta faptul că, precum lâna, afundată în cadă, se preface la culoare. Dar mai degrabă ca să ne luminăm cu lumina cunoștinței spre înțelegerea mării Lumini, folosindu-ne ca de o călăuză de Ioan Botezătorul, care a proorocit despre Domnul că „El vă va boteza în Duh Sfânt și cu foc”¹. Să zicem și faptul că, precum fierul care este băgat în foc încins de o suflare, se face mai cunoscut dacă are în sine vreo răutate, dar mai prielnic pentru a se curăța și-și schimbă nu numai culoarea, ci-și preschimbă și asprimea și îndărătnicia în delicatețe, se face mai îndemânatic chiar și pentru lucrarea mâinilor meșterului, se pliază în chip vrednic de menționat pe voia stăpânului. Iar după ce s-a făcut mai strălucit din negru, nu numai că este învăpăiat și strălucește, ci luminează și încălzește orice se apropie de el. Astfel devine și cel afundat în foc, adică în cuvântul învățaturii care mustră răutatea păcatelor, învederează harul faptelor drepte ca să urască și să se scârbească de nedreptate, după cum este scris, și să vină spre dorirea de a se curăța prin credință cu puterea sângelui Domnului nostru Iisus Hristos, Care zice : „Acesta este sângele Meu, al Noului Legământ, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”², iar Apostolul dă mărturie : „Prin Care avem izbăvirea prin sângele Lui, iertarea greșelilor”³. Ba nu numai de a se curăța de toată fărădelegea și păcatul, ci și de toată întinăciunea trupului și a duhului. Și atunci, după ce s-a botezat întru moartea Domnului ca să se aranjeze cu moartea, adică să moară față de păcat, față de sine și față de lume pentru ca, după ce trăiește potrivit cu înomenirea [Domnului] și, după ce s-a întipărit și s-a imprimat în inima, în rațiune și în faptă de învățătura Domnului nostru Iisus Hristos ca ceara de pecete, să se îplinească cu el ceea ce s-a scris : „Mulțumire fie lui Dumnezeu, că erați robi ai păcatului, dar ați ascultat din inimă de chipul învățaturii la care ați fost dați”⁴. Și așa se învrednicește de a păzi neabătut ceea ce i s-a încredințat, adică : „Ne-am îngropat împreună cu El prin botez în moarte”⁵. Pentru ce ? Pentru ca, precum Hristos S-a sculat din morți prin slava Tatălui, așa și noi să umblăm întru înnoirea vieții. Căci e nevoie ca cel ce moare să fie îngropat și ca cel îngropat întru asemănarea morții să învieze prin harul lui Dumnezeu în Hristos și să nu mai aibă fața omului dinăuntru ca arsura unei ulcele, ci, după ce au fost lămurite prin foc păcatele și a luat iertarea prin sângele lui Hristos, de acum faptele cele întru Hristos să străfulgereze prin viața cea înnoită mai mult decât orice piatră scumpă.

Aruncând, deci, colții nesupunerii, să arătăm înduplecare bună și ascultare în fapte, să fim aprinși, fiind fierbinți cu duhul, și să ne izbăvim de stăpânitorul

1. Mt. 3, 11.

2. Mt. 26, 28.

3. Ef. 1, 7.

4. Rom. 6, 17.

5. Rom. 6, 4.

întunericului care ne trage spre moarte, „căci plata păcatului este moartea”¹. Aceasta pentru ca să fie și cu noi ceea ce a spus Apostolul: „Moartea a fost înghițită de biruință; unde-ți este, moarte, boldul tău? Unde-ți este, iadule, biruința ta?”² Iar după ce ne-am plecat Domnului, Soarelui dreptății, să ne luminăm de către El și să ne învrednicim de pricepere și de putere așa încât să ne îndreptăm în El. Ba nu numai noi să ne luminăm mai mult decât zăpada (căci nemincinos este Dumnezeu, Care a făgăduit că „de vor fi păcatele voastre ca purpura, ca zăpada le voi albi”³), ci să-i luminăm și pe cei ce se apropie de noi. Pentru că auzim pe Domnul că zice o dată: „Voi sunteți lumina lumii”⁴, iar altă dată ascultând și făcând cuvântul acesta: „Așa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor ca să vadă faptele voastre bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri”⁵. Atunci ne va da cu adevărat și Apostolul mărturie, spunând: „Printre care să vă arătați ca niște luminători în lume, ținând cuvântul vieții spre lauda mea în ziua lui Hristos”⁶. Cum nu e învederat cu prisosință că e mai nouă viața aceasta nu numai în comparație cu a elinilor și a oamenilor lumești, ci cu neasemănare în comparație și cu a celor ce păzesc Legea? Căci nu numai că nu dorim ceva de prisos și în plus, ca și oamenii din lume, ci nu avem pretenții nici asupra celor de aproape și personale; râvnim către facerea de bine a celor ce trebuie pentru lege. Căci nu facem bine numai celor de aproape, ci întindem bunătatea și asupra vrăjmașilor și celor răi, făcând după porunca Domnului nostru Iisus Hristos: „Fiți îndurători, precum și Tatăl vostru cel ceresc este îndurător!”⁷ Cum nu petrecem în înnoirea vieții și împlinim dreptatea mai mult decât cărturarii și fariseii, când ne ținem de Domnul, Care spune: „S-a grăit celor de demult: Ochi pentru ochi și dinte pentru dinte. Dar Eu spun vouă să nu stați împotrivă celui rău, ci cel ce te va plesni peste obrazul drept, întoarce-i și pe celălalt. Și cu cel ce vrea să se judece cu tine și să-ți ia haina, lasă-i și cămașa! Și cu oricine te va sili să mergi o milă mergi cu el două!”⁸ Căci nu numai că nu ne răzbunăm pentru păcatele care s-au făcut înainte asupra noastră, cum poruncesc cărturarii și fariseii, de vreme ce așa rânduiește legea lui Moise, ci arătăm o și mai mare suferire a răului, înfățișând o dorire de a răbda la fel sau chiar mai cumplit. Și așa ni le îndreptează pe amândouă: moartea – prin a nu ne mai mișca spre mânie împotriva celui ce ne-a pricinuit prima rană și înnoirea vieții în Domnul – prin faptul că întoarcem și pe celălalt. Dar cum nu e mort cineva față de Lege când nu răsplătește la fel celui ce-i ia ceva? Și nu trăiește în Hristos cel ce-și abandonează și cămașa? Și am fost învățați să păzim așijderea cu prisosință toată dreptatea cea după Lege. Dar putem învăța cu literă de lege de la Apostol că

1. Rom. 6, 23.

2. 1 Cor. 15, 55.

3. Is. 1, 8.

4. Mt. 5, 14.

5. Mt. 5, 16.

6. Filip. 2, 15-16.

7. Lc. 6, 36.

8. Mt. 5, 38-40.

trebuie ca noi să murim și Legii, nu numai să ne răstignim lumii. Căci o dată spune: „Eu m-am răstignit lumii și lumea mie. Nu mai trăiesc eu, ci trăiește Hristos în mine”¹. Iar altădată, după ce s-a lăudat mult cu foarte buna lui reputație în Lege, zice: „pe toate le socotesc gunoarie ca pe Hristos să-L câștig și mă aflu în El, neavând dreptatea mea cea din Lege, ci dreptatea cea prin credința în Hristos, cea de la Dumnezeu pentru credință ca să-L cunosc pe El și puterea învierii Lui și părășia patimilor Lui, modelându-mă cu moartea Lui, de voi ajunge cumva la învierea din morți”². Și, după puțin, învățându-ne să cugetăm la fel cu el, zice mai lămurit: „Câți suntem desăvârșiți, aceasta să cugetăm!”³.

Și în altă parte spune mai pronunțat, ca și cum ar prezenta o dogmă de căpătâi: „Așa încât voi ați murit Legii prin trupul lui Hristos pentru a fi ai Altuia, Care a înviat din morți, ca să aducem roadă lui Dumnezeu. Căci, când eram în trup patimile păcatelor cele prin Lege lucrau în mădularele noastre ca să aducem roadă morții; dar acum ne-am dezlegat de Lege, murind față de cea în care eram ținuți, pentru ca să slujim noi într-o înnoirea duhului și nu în vechimea literei”⁴. „Căci litera ucide”, adică Legea, „iar duhul face viu”⁵, adică cuvântul Domnului. După cum zice El: „Trupul nu folosește la nimic, duhul este cel ce face viu. Graiurile Mele sunt duh și sunt viață”⁶. Dă mărturie și cel primit între apostoli când zice: „La Cine ne vom duce? Tu ai cuvintele vieții veșnice. Și noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu cel viu”⁷. De vom păzi aceasta în deplinătatea adevărului cu grijă mai osârdnică, vom putea scăpa de judecata aceea înfricoșătoare scrisă profetic de Moise cu amenințare: „*Prooroc ca mine vă va ridica Domnul Dumnezeuul vostru. Să ascultați de El în toate câte vă va porunci. Și va fi că tot sufletul care nu va asculta de proorocul acela va fi prăpădit din popor*”⁸. Dar și de ceea ce s-a grăit mai înfricoșător în chip vădit de Ioan Botezătorul, decât care n-a fost nimeni dintre cei născuți din femei, că „cel ce crede în Fiul are viață veșnică, iar cel ce nu se pleacă Fiului nu va vedea viața, ci mânia lui Dumnezeu rămâne asupra lui”⁹. Iar pentru ca moartea aceasta prin botez și îngroparea aceasta prin el să nu aducă întristare prin acceptarea stricăciunii și a pieirii, iar înnoirea vieții, care întărește nădejdea slăvitei învieri, să covârșească răsădirea seminței, [Apostolul] adaugă, spunând: „Căci, dacă am fost altoiți prin asemănarea morții Lui, vom fi [părtași] și ai învierii”¹⁰. Căci, dacă vom petrece în înnoirea vieții murind prin asemănarea morții și îngropându-ne împreună cu Hristos,

1. Gal. 6, 14; 2, 20.

2. Filip. 3, 8-11.

3. Filip. 3, 15.

4. Rom. 7, 4-6.

5. 1 Cor. 3, 6.

6. In. 6, 63.

7. In. 6, 68-69.

8. Fap. 3, 21.

9. In. 3, 36.

10. Rom. 6, 5.

nu așteptăm stricăciunea morții, ci mimăm îngroparea ca pe răsădirea semințelor. Murind față de cele neîngăduite și arătând credința cea lucrată prin dragoste, ne facem vrednici de a zice aceleași lucruri ca Apostolul cu nădejdea în ele: „Viețuirea noastră este în ceruri, de unde așteptăm Mântuitor pe Domnul Iisus Hristos, Care va transforma trupul smereniei noastre pentru a fi el la fel cu trupul slavei Sale prin lucrarea Lui de a stăpâni și a-Și supune toate”¹ și „așa pururea cu Domnul vom fi”². Însuși Domnul nostru Iisus Hristos cere de la Tatăl și spune: „Părinte, dă ca și aceștia să fie cu Mine unde sunt Eu!”³ și ne făgăduiește când spune că „cel ce-Mi slujește să-Mi urmeze; și acolo unde sunt Eu, acolo va fi și slujitorul Meu”⁴. Dar dă mărturie și Apostolul Pavel și proorocește în Hristos când scrie acestea: „Acestea vă spunem prin cuvântul Domnului, că noi cei vii, care vom fi rămas la venirea Domnului, nu o vom lua înaintea celor adormiți. Pentru că Însuși Domnul într-o poruncă, la glasul arhanghelului și într-o trâmbiță lui Dumnezeu se va coborî din cer și cei morți în Hristos vor învia întâi. Apoi noi cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiți împreună cu ei în nori într-o întâmpinare a Domnului în văzduh și așa pururea cu Domnul vom fi”⁵.

Și așa se va împlini atunci cu cei ce păzesc acum cuvântul acesta: „Dacă am fost altoiți prin asemănarea morții Lui” făgăduința: „vom fi [părtași] și ai învierii”, după cum zice și în altă parte: „Căci, dacă am murit împreună, vom și via împreună; dacă răbdăm, vom și împărăți împreună”⁶. Știe Apostolul că repetiția este mai folositoare celor ce ascultă pentru întărire și face mai viguroasă încredințarea adevărului prin repetarea lor. Căci îl auzim că spune: „mie nu mi-e lene să vă scriu aceleași lucruri, iar vouă încredințare”⁷. Și de la Iosif ne-am învățat aceasta, care a deslușit Faraonului de două ori visul; luându-se așa după întâmplarea cu visul, predă la fel chiar dogma botezului din primele vedenii, zicând: „Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi s-a răstignit împreună ca să se strice trupul păcatului pentru ca să nu mai robim noi păcatului”⁸. Prin urmare și prin aceste graiuri ne învățăm că cel ce se botează în Hristos se botează în moartea Lui; și nu numai se îngroapă împreună cu Hristos în moarte și se altoiește, ci întâi se răstignește împreună cu El ca să ne învățăm și prin aceasta că, precum cel ce s-a răstignit se înstrăinează de cei vii, așa și cel ce s-a răstignit împreună cu Hristos prin asemănarea morții se înstrăinează într-o toate de toți cei ce trăiesc după omul cel vechi, de vreme ce Domnul poruncește a lua aminte la proorocii mincinoși, iar Apostolul spune: „să vă depărtați de orice frate care umblă fără rânduială și nu după predania pe care ați luat-o de la noi”⁹. Căci, odată ce este numit omul vechi, arată totodată toate păcatele și întinăciunile în parte ca fiind mădulare ale lui.

1. Filip. 3, 20-21.

2. 1 Tes. 4, 17.

3. In. 17, 24.

4. In. 12, 26.

5. 1 Tes. 4, 15-17.

6. 2 Tim. 2, 12.

7. Filip. 3, 1.

8. Rom. 6, 6.

9. 2 Tes. 3, 6.

Și, precum cel ce s-a răstignit, având asupra sa osânda morții, s-a depărtat de cei cu care trăia împreună odinioară și este mai înalt decât cei ce se târăsc pe pământ, așa și cel ce s-a răstignit împreună cu Hristos prin botez se depărtează de toți cei ce trăiesc potrivit veacului acesta, înălțându-și cugetul înspre petrecerea cerească ca să poată zice în adevăr și cu îndrăzneala cea în Hristos : „Petrecerea noastră este în ceruri”¹. Și iarăși adaugă : „Cel ce a murit s-a îndreptat de păcat”², adică se depărtează, se eliberează nu numai de tot păcatul cel prin fapte și cuvinte, ci și de cugetarea pătimasă. Și a afirmat și în alt loc, scriind : „Iar cei ai lui Iisus Hristos și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftetele”³. Adică noi, cei ce ne-am botezat în apă ne-am răstignit, care este o asemănare a crucii și a morții, a mormântului și a învierii din morți, după cum este scris. Și iarăși : „Omorâți mădulele voastre cele de pe pământ (păzind și mai apoi cu adevărat învoielile de la botez), desfrânarea, necurăția, patima, pofta rea și lăcomia, care este închinare la idoli, prin care vine mânia lui Dumnezeu”⁴. Nu numai atât, ci a adăugat și mai în general : „peste fiii neascultării” ca plăcerea cea trecătoare care întinează să nu mai lupte gândul celui ce s-a altoit pe Hristos prin asemănarea morții. Iar pentru că urăște și se scârbește de toată răutatea până la cugetarea pătimasă, arată în sine curăția inimii, după cum zice David : „Nu s-a lipit de mine inima îndărătnică ; pe cel rău care se abate de la mine nu l-am cunoscut”⁵ deoarece nici nu se întoarce către cel ce se apropie de el. Dacă suntem altoiți prin asemănarea morții Lui, cu siguranță vom învia împreună cu Hristos (căci aceasta este semnificația implicită a seminței), modelându-ne acum omul dinăuntru întru înnoirea vieții după măsura înomenirii și prin ascultarea de cuvintele Lui până la moarte cu încredințarea adevărului ca să ne facem vrednici să zicem cu adevărat că „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine”⁶, iar în viitor după cum ne-a adevărit însuși Apostolul, care zice că, „dacă am murit împreună, vom și via împreună ; dacă am răbdat împreună, vom și împărăți împreună”⁷. La fel ne încredințează de acestea când zice : „Dacă suntem altoiți prin asemănarea morții Lui, vom fi [părtași] și ai învierii Lui”⁸. Și iarăși adaugă când ne deprinde aceeași dogmă a botezului mai cu constrângere și cu hotărâre, zicând : „Hristos, Cel ce a înviat din morți, nu mai moare ; moartea nu-L mai stăpânește. Căci ceea ce a murit a murit păcatului o dată pentru totdeauna ; iar ceea ce trăiește, trăiește lui Dumnezeu. Așa și voi socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii lui Dumnezeu în Hristos Iisus”⁹. Așadar, când ne înfățișează economia Domnului nostru Iisus Hristos cea pentru iertarea păcatelor noastre prin înomenirea până la moarte, Apostolul ne învață mai cu constrângere și cu hotărâre că suntem morți păcatului,

1. Filip. 3, 20.

2. Rom. 6, 7.

3. Gal. 5, 24.

4. Col. 3, 5-6.

5. Ps. 100, 4.

6. Gal. 2, 20.

7. 2 Tim. 2, 11-12.

8. Rom. 6, 5.

9. Rom. 6, 11.

dar vii lui Dumnezeu în Hristos Iisus ca și noi, care ne-am botezat în moarte prin asemănare, să murim păcatului ca și Hristos, Care a murit și a înviat din morți pentru noi, și prin ieșirea din afundare, ca și cum am învia din morți, să viem lui Dumnezeu în Hristos Iisus și să nu mai murim, adică să nu mai păcătuim. Pentru că „sufletul care păcătuiește, acesta va muri”¹. Și, precum nu-L mai stăpânește pe Acela moartea, așa și pe noi nu ne mai stăpânește păcatul, adică nu-l mai facem. Și, pentru că „cel ce face păcatul este rob al păcatului”², după ce ne-am înstrăinat de această robie în tot chipul, precum a arătat Apostolul care zice: „iar cei ai lui Hristos Iisus și-au răstignit trupul împreună cu patimile și cu poftetele”³, să viem lui Dumnezeu în Hristos Iisus Care ne-a liberat, după cum este scris: „Hristos ne-a cumpărat din blestemul Legii, făcându-Se blestem pentru noi”⁴. Dar este ceva cu mult mai înainte de păcat, adică harul lui Domnului nostru Iisus Hristos, după cum este scris: „Precum prin neascultarea unui om au devenit păcătoși cei mulți, așa și prin ascultarea Unuia au devenit dreptți cei mulți”⁵. „Stați, deci, bine și nu luați iarăși jugul robiei!”⁶ Și, precum El a murit păcatului o dată pentru totdeauna, iar ce trăiește, trăiește lui Dumnezeu, așa și noi, după ce am murit păcatului o dată pentru totdeauna în apa botezului, care este asemănarea crucii și a morții, să ne păzim și să nu ne mai întoarcem la păcat. Să rămânem vii lui Dumnezeu în Hristos Iisus, Care zice: „Cel ce-Mi slujește să-Mi urmeze!”⁷ în a păzi mai întâi porunca Domnului Însuși, Care zice: „Așa să strălucească lumina voastră înaintea oamenilor ca să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri!”⁸. Apoi să păzească și îndemnurile Apostolului, Care scrie: „Fie mâncați, fie beți, fie altceva faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți!”⁹. Sunt săvârșite toate acestea dacă ne vom purta în chip vrednic de Evanghelia lui Hristos, cugetând cele vrednice de alegerea cea cerească, și vom putea zice cu adevărat că „dragostea lui Hristos ne ține pe noi, care am judecat aceasta, că, dacă a murit Unul pentru toți, au murit, prin urmare, toți; și a murit pentru toți ca cei vii să nu mai trăiască lor, ci Celui ce a murit pentru ei și a înviat”¹⁰. Și așa împlinește cuvintele: „Rămâneți în dragostea Mea! Dacă veți păzi poruncile Mele, rămâneți în dragostea Mea, după cum și Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămân în dragostea Lui”¹¹.

“Nedând nimănui nici o poticnire ca să nu fie prihănită slujirea noastră; înfățișându-ne în toate pe noi înșine ca slujitori ai lui Dumnezeu”¹², să arătăm

1. Iez. 18, 4.

2. In. 8, 34.

3. Gal. 5, 24.

4. Gal. 3, 13.

5. Rom. 5, 19.

6. Gal. 5, 1.

7. In. 12, 26.

8. Mt. 5, 16.

9. 1 Cor. 10, 31.

10. 2 Cor. 5, 14-15.

11. In. 15, 10.

12. 2 Cor. 6, 3-4.

că este nemincinoasă și adevărată făgăduința de la botez prin păzirea celor grăite așa de Apostol cu îndemnare către cei împreună altoiți pe Hristos și împreună înviați : „Să nu împărățească păcatul în trupul vostru cel muritor ca să ascultați de el prin poftele lui ! Nici nu înfățișați mădularele voastre ca arme ale nedreptății prin păcat, ci înfățișați-vă pe voi înșivă lui Dumnezeu ca înviați din morți și mădularele voastre lui Dumnezeu ca arme ale dreptății !”¹. Și iarăși : „Deci, dacă ați înviat împreună cu Hristos, căutați cele de sus, unde șade Hristos de-a dreapta lui Dumnezeu ! Cugetați cele de sus și nu cele de pe pământ !”². Precum îmi pare mie, Apostolul a judecat prin cele puține pomenite despre harul cel mare al iubirii nemăsurate de oameni a lui Dumnezeu care a luat-o înaintea prin dragostea Domnului nostru Iisus Hristos, a Cărui ascultare a mers pentru noi până la moarte, după cum este scris, că nu putem răsplăti izbăvirea de păcate, eliberarea de moartea care stăpânea prin greșeala cea din veac, împăcarea cu Dumnezeu, puterea de a bine-plăcea lui Dumnezeu, darul îndreptării, comuniunea cu sfinții în viața veșnică, moștenirea împărăției cerurilor și răsplătirea cu mii de alte bunătăți. Dar ne-a predat cu înțelepciune și cu putere rațiunea botezului în apă întru moartea Domnului nostru Iisus Hristos. Prin acestea ne-a învățat să ne întărim pe noi înșine ca să nu primim în deșert harul acesta atât de mare, zicând cele ce am zis : „Să nu împărățească, dar, păcatul în trupul vostru muritor spre a asculta de el prin poftele lui. Nici nu înfățișați mădularele voastre ca arme ale nedreptății prin păcat, ci înfățișați-vă pe voi înșivă lui Dumnezeu ca înviați din morți și mădularele voastre ca arme ale dreptății lui Dumnezeu”³ și cele următoare.

Prin acestea ne îndepărtează de tot păcatul și de dreptatea cea după Lege și ne duce mai departe la dreptatea cea după Dumnezeu prin amenințare mai înfricoșătoare, prin făgăduință bună și foarte dorită, când zice : „Căci plata păcatului este moartea ; iar harul lui Dumnezeu este viață veșnică în Hristos Iisus, Domnul nostru”⁴. Imită iarăși pe Domnul și ne învață să ne facem mai buni decât dreptatea cea din Lege, adăugând : „Sau nu știți, fraților, căci vorbesc celor ce cunosc Legea, că Legea are putere asupra omului cât timp trăiește ? Căci femeia cu bărbat este legată prin Lege de un bărbat viu ; iar de va muri bărbatul, este dezlegată față de bărbat de către Lege. Prin urmare, dacă-i trăiește bărbatul, se cheamă preadesfrânată dacă este cu alt bărbat ; iar dacă-i va muri bărbatul, este liberă prin Lege să nu fie preadesfrânată dacă este cu alt bărbat. Așa încât, frații mei, și voi ați murit Legii prin trupul lui Hristos pentru a fi voi ai Altuia, Care a înviat din morți, ca să aducem roadă lui Dumnezeu. Căci, când eram în trup, patimile păcatelor cele prin Lege lucrau în mădularele noastre ca să aducem roadă morții. Dar acum ne-am dezlegat de Lege, murind pentru cea în care eram ținuți, pentru ca să slujim noi întru înnoirea duhului și nu în vechimea literei”⁵ și cele următoare. Prin acestea

1. Rom. 6, 12-13.

2. Col. 3, 1-2.

3. Rom. 6, 12-13.

4. Rom. 6, 23.

5. Rom. 7, 1-6.

suntem învățați să ne minunăm de nepovestita iubire de oameni a lui Dumnezeu în Hristos Iisus și să ne curățim mai cu înfricoșare de toată întinăciunea trupului și a duhului.

Iar diferența dintre duh și literă o arată printr-o sentință când face o comparație în alt loc între Lege și Evanghelie, spunând: „Căci litera ucide, iar duhul face viu”¹. Numește literă Legea, ca ceea ce se arată prin cele scrise înainte și prin cele adăugate, iar duh numește învățătura Domnului, de vreme ce Însuși Domnul zice: „Graiurile Mele sunt duh și sunt viață”². Iar dacă dreptatea cea din Lege care este cu osârdie aduce osânda de adulter pentru unii din cei ce au mărturisit la botez lui Dumnezeu că nu vor mai trăi lor înșile, ci Celui ce a murit și a înviat, precum s-a arătat lămurit prin cele grăite înainte, ce-ar putea zice cineva despre tradițiile omenești? Despre dreptatea cea din Lege însuși Apostolul se exprimă mai cu tărie, zicând: „Ci toate le socotesc că sunt pagubă pentru covârșirea cunoașterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru Care de toate m-am păgubit și le socotesc că sunt gunoaie ca pe Hristos să-L dobândesc și să mă aflu în el nu având dreptatea mea cea din Lege, ci dreptatea cea de la Dumnezeu prin credința în Hristos Iisus”³. Deci judecata pentru tradițiile omenești este evidentă din cuvintele Domnului. Iar în privința gândurilor proprii din înțelepciunea omenească Apostolul ne-a învățat să aplicăm o dărâmare mai tranșantă, zicând: „Căci armele luptei noastre nu sunt trupești, ci puternice la Dumnezeu pentru dărâmarea întăririlor, dărâmând gândurile și toată înălțarea care se ridică împotriva cunoașterii lui Dumnezeu”⁴. Sau în general despre dreptatea care se arată la fiecare, ori că se face pentru Dumnezeu, ori cu efortare, despre care zice iarăși același: „Le dau mărturie că au râvnă de Dumnezeu, însă nu într-o cunoștință. Căci, necunoscând dreptatea lui Dumnezeu și căutând s-o statornicească pe a lor proprie, dreptății lui Dumnezeu nu s-au supus”⁵. Prin urmare, este evidentă din acestea și cele ca acestea osânda celor ce vor să manevreze judecățile lui Dumnezeu. Căci scris este: „Vai celor pricepuți în ei înșiși și pricepuți înaintea lor înșile!”⁶. Iar Domnul se pronunță mai vădit că cel ce nu va primi împărăția lui Dumnezeu ca un copil, nu va intra în ea⁷. De aceea e nevoie să ne curățim de toate deopotrivă, de poftele diavolului, de înălțările lumii, de tradițiile omenești, de voile proprii, chiar de-ar părea mai arătoase și sunt susținute de Lege, chiar dacă fac și o mică întârziere la sârguința arzătoare datorată voilor lui Dumnezeu. Aceasta pentru ca cei care au mărturisit la botezul acesta să se răstignească împreună cu Hristos, să moară, să se îngroape, să altoiască și să învieze împreună cu El să aibă îndrăzneală să zică în adevăr: „Eu m-am răstignit lumii (cu mult înainte diavolului) și lumea mie. Și nu mai trăiesc eu,

1. 2 Cor. 3, 6.

2. In. 6, 63.

3. Filip. 3, 8-9.

4. 2 Cor. 10, 4-5.

5. Rom. 10, 2-3.

6. Is. 5, 21.

7. Lc. 18, 17.

ci Hristos trăiește în mine”¹, învățându-ne prisosirea față de dreptatea din Lege ca să ne învrednicim de împărăția cerurilor.

Ar fi vremea de acum să ne venim în simțire să prindem pricepere prin credința în Hristos și să cunoaștem ce înseamnă faptul că ne-am botezat în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh. Deci mai întâi este nevoie să facem cunoscută slava Celor numiți cu fiecare nume în parte. Apoi să știm că faptul de a ne boteza în numele Sfântului Duh ni-l lămurește Însuși Domnul când spune: „Cel născut din trup, trup este; și cel născut din Duh, duh este”² ca să învățăm lămurit și în adevăr dogma bunei-credințe dintr-un lucru mai cunoscut, luând ca pildă rânduiala nașterii după trup. Știm și suntem încredințați că, precum cel născut după trup din cineva este la fel cu cel din care s-a născut, așa și noi neapărat suntem duh, fiind născuți din Duh; dar duh nu după slava cea mare și necuprinsă pentru mintea omenească a Sfântului Duh, ci după cea prin împărțirea la fiecare a harismelor lui Dumnezeu prin Hristosul Lui spre folos și contemplată prin pildă prin lucrarea tuturor acestora și totodată din celelalte cuvinte, însă prin pomenirea și învățătura poruncilor lui Dumnezeu care sunt vestite prin Domnul nostru Iisus Hristos, de vreme ce Domnul nostru Iisus Hristos zice: „El vă va învăța și aminti toate câte v-am zis vouă”³. Apoi Apostolul ne predă mai pe larg prin care cugetări se face cineva duh când scrie cândva că „roada Duhului este dragostea, bucuria, pacea, îndelungă-răbdarea”⁴ și celelalte, după ce a zis înainte că „dacă vă purtați în Duhul, nu sunteți sub Lege” și în altă parte: „Dacă trăim prin Duhul, prin Duhul să și pășim!”⁵, iar undeva: „Având diferite harisme după harul lui Dumnezeu cel dat nouă, fie proorocie, după măsura credinței, fie slujire întru slujire”⁶ și următoarele.

Prin acestea și cele ca acestea spune Domnul că cei născuți din duhul se fac duh. Și dă mărturie și Apostolul, spunând: „Pentru aceasta îmi plec genunchii mei către Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, de la Care se numește toată părințimea în cer și pe pământ, ca să vă dea după bogăția slavei Lui să vă întăriți cu putere prin Duhul Lui în omul cel dinăuntru ca să-L sălășluiască pe Hristos”⁷. Iar dacă pășim prin Duhul, trăind prin Duhul, așa vom putea mărturisi pe Hristos, făcându-ne încăpători ai Duhului Sfânt pentru că nimeni nu poate zice că Domn este Iisus decât în Duhul Sfânt. Deci așa a învățat Domnul de la Sine și prin Apostolul că cei născuți din Duhul se fac duh. Și întru aceasta urmăim nașterea după trup: întâi schimbăm locul și transformăm comportamentul prin întărirea în duh a omului dinăuntru încât să putem spune: „petrecerea noastră este în ceruri”⁸. Trupul se preumblă ca umbra pe pământ, iar sufletul

1. Gal. 6, 14; 2, 17.

2. In. 3, 6.

3. In. 14, 26.

4. Gal. 5, 22.

5. Gal. 5, 18, 25.

6. Rom. 12, 6-7.

7. Ef. 3, 24-27.

8. Filip. 3, 20.

îl păzim să petreacă împreună cu cei cerești. Iar apoi ne înstrăinăm și de cei ce sunt împreună cu noi pe pământ, precum zice David: „Pe cel ce clevește în ascuns pe aproapele său, pe acesta l-am izgonit. Cu cel mândru cu ochiul și nesățios cu inima, cu acesta n-am mâncat. Ochii mei peste credincioșii pământului ca să locuiască ei cu mine. Cel ce umbla în cale fără prihană acesta mi-a slujit. Nu va locui în mijlocul casei mele cel ce face mândrie. Cel ce grăiește nedreptăți nu s-a îndreptat înaintea ochilor mei”¹ și în alte părți la fel. Iar Apostolul poruncește mai cu gravitate: „Dacă vreunul, numindu-se frate, este fie desfrânat, fie lacom, fie închinător la idoli, fie batjocoritor, fie bețiv, fie răpitor, cu unul ca acesta nici să nu mâncați”².

Și același Apostol ne predă adesea cu înțelepciune și cu neclintire, hotărând lucruri asemănătoare asupra celor asemenea, prezentând harul cel mare și slăvit al iubirii de oameni a lui Hristos, cum și în ce fel trebuie să-l înțelegem, când zice: „Căci El este pacea noastră, Care a făcut din cele două una și a dezlegat zidul cel din mijloc al îngrădirii, adică vrăjmășia, prin trupul Său; desființând legea poruncilor prin dogme ca să-i zidească pe cei doi într-un Sine într-un singur om nou, făcând pace, și să-i împace pe amândoi într-un trup cu Dumnezeu prin cruce, omorând în Sine vrăjmășia. Și, venind, a bine-vestit pace vouă, celor de departe, și pace celor de aproape; pentru că prin El avem amândoi apropierea într-un Duh către Tatăl. Așadar nu mai sunteți străini și venetici, ci împreună-cetățeni cu sfinții și casnici ai lui Dumnezeu, fiind clădiți pe temelia apostolilor și a proorocilor, vârful unghiului fiind Însuși Iisus Hristos, în Care toată clădirea bine încheată crește spre a fi templu sfânt în Domnul”³ ca așa să ne facem vrednici, după ce ne-am altoit pe Hristos prin asemănarea morții [Lui] și ne-am născut din nou după omul dinăuntru prin înnoirea minții și ne-am clădit pe temelia apostolilor și a proorocilor, să ne botezăm în numele Fiului Unui-Născut al lui Dumnezeu și să ne învrednicim de darul cel mare pe care ni l-a predat Apostolul, zicând: „Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este elen și iudeu, tăiere-împrejur și netăiere-împrejur, barbar, scit, rob și liber, ci toate în toți Hristos”⁴.

Cel ce s-a născut neapărat și firesc este să se și îmbrace. Numai dacă, precum o scândură dintr-un material oarecare, căreia i s-au îndepărtat neregularitățile și i s-au netezit asperitățile, primește așa întipărirea chipului împăratului. Și atunci nu se cunoaște diferența de chip prin deosebirea de lemn, aur sau argint. Când este lucrată cu multă grijă după reguli în chip temeinic, cu scrupulozitate pentru asemănarea chipului cu arhetipul, ascunde diferența de materie, deși se deosebește mult prin miez, și atrage privirile la slava sa și devine mai cinstită decât orice cârmuire și stăpânire. Așa și cel ce se botează, fie iudeu, fie elin, fie bărbat sau femeie, fie rob sau liber, fie scit sau barbar, fie altceva care are vreo deosebire oarecare de neam, prin dezbrăcarea

1. Ps. 100, 5-8.

2. 1 Cor. 5, 11.

3. Ef. 2, 14-21.

4. Gal. 3, 27; Col. 3, 11.

de omul vechi împreună cu faptele lui prin sângele lui Hristos și prin îmbrăcarea prin învățătura Lui în Duhul Sfânt a celui nou, după Dumnezeu Care l-a zidit în dreptatea și cuviința adevărului, care se înnoiește spre cunoaștere după chipul Celui ce l-a zidit, devine vrednic de a primi bunăvoința lui Dumnezeu pe care ne-a predat-o Apostolul, zicând : „Știm că celor ce-L iubesc pe Dumnezeu toate le lucrează spre bine, celor ce sunt aleși după planul Lui. Pentru că pe cei ce i-a cunoscut dinainte i-a și oșebit dinainte să fie la fel cu chipul Fiului Lui pentru a fie El Întâi-Născut între mulți frați”¹.

Căci, atunci când se îmbracă în Fiul al lui Dumnezeu, se învrednicește de un rang desăvârșit și se botează în numele Tatălui Domnului nostru Iisus Hristos, după mărturia lui Ioan, Care dă putere de putere de a ne face fii ai lui Dumnezeu, de vreme ce Dumnezeu spune : „Ieșiți din mijlocul lor și vă osebiți și nu vă atingeți de ceva necurat și Eu vă voi primi pe voi și veți fi Mie fii și fiice, spune Domnul Atotțiitorul”², prin harul Domnului nostru Iisus Hristos, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu cel viu, „în Care nu are tărie nici tăierea-împrejur, nici netăierea-împrejur, ci credința care se lucrează prin dragoste”³, precum este scris. Prin care se lucrează cu spor cuvintele adăugate imediat de porunca botezului de către Domnul nostru Iisus Hristos, Care zice : „Învățându-i să păzească toate câte v-am poruncit vouă”⁴. Însuși Domnul a hotărât că păzirea lor este dovada dragostei către El, zicând : „De Mă iubiți, veți păzi poruncile Mele”⁵. Și iarăși : „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește”⁶. Și iarăși : „De Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi”⁷. Dar zice și mai tare și mai convingător : „Rămâneți întru dragostea Mea ! De veți păzi poruncile Mele, rămâneți în dragostea Mea, după cum și Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămân în dragostea Lui”⁸. Iar dacă păzirea poruncilor este necesară pentru dovedirea dragostei, este mai mare frica cum că fără dragoste lucrarea cea mai înaltă și desăvârșirea harismelor slăvite și a puterilor celor înalte și chiar a credinței este nefolositoare, de vreme ce însuși Apostolul Pavel, cel ce vorbește în Hristos, zice : „De-aș vorbi în limbile oamenilor și ale îngerilor, dar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și, de-aș avea proorocie și toate tainele le-aș ști și toată cunoștința și de-aș avea toată credința încât să mut și munții, iar dragoste nu am, nimic nu sunt. Și, de-aș împărți toate averile mele și de-aș da trupul meu ca să fie ars, iar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește”⁹. Socotesc că spune acestea deosebi aducându-și aminte de Domnul, Care zice : „Mulți vor veni în ziua aceea spunând : Doamne, Doamne, n-am proorocit în numele Tău

1. Rom. 8, 28-30.

2. 2 Cor. 6, 17-18.

3. Gal. 5, 6.

4. Mt. 24, 20.

5. In. 14, 15.

6. In. 14, 21.

7. In. 14, 23.

8. In. 15, 9-10.

9. 1 Cor. 13, 2-3.

și n-am scos demoni în numele Tău și n-am făcut multe puteri în numele Tău și n-am mâncat și am băut înaintea Ta și n-am învățat în numele Tău?” și le va răspunde: „Niciodată nu v-am cunoscut. Depărtați-vă de la Mine, lucrători ai fărădelegii!”¹.

Așadar este arătat și de netăgăduit că fără dragoste, chiar de s-ar lucra poruncile și dreptățile și ar fi păzite poruncile Domnului și ar fi lucrate harisme mari, sunt socotite lucruri ale fărădelegii; nu prin rațiunea proprie a harismelor și a dreptăților, ci prin scopul celor ce se folosesc de acestea pentru voile proprii. Apostolul spune cândva: „Socotind că buna-credință este negoț”² și altă dată: „Unii propovăduiesc pe Hristos din invidie și ceartă, iar alții cu bună-voință; unii din gâlceavă Îl vestesc pe Hristos, nu curat, știind că adaugă necaz peste legăturile mele”³ și în altă parte: „Nu suntem ca cei mulți, zice, neguțătorind cuvântul lui Dumnezeu”⁴. Și iarăși zice cu tăgăduire: „N-am fost niciodată la voi cu cuvânt de măguleală, după cum știți, nici cu pretext pentru lăcomie, Dumnezeu este martor; nici n-am căutat slavă de la oameni, nici de la voi, nici de la alții, deși puteam să fim cu greutate, ca apostoli ai lui Hristos”⁵. Prin acestea și unele ca acestea se arată limpede dreptatea răspunsului Domnului: „Depărtați-vă de la Mine, lucrători ai fărădelegii!”, prin faptul că au săvârșit voile proprii în locul harismelor lui Dumnezeu, ca și cum cineva s-ar folosi spre ucidere de uneltele și ustensilele doctoricești, făcute pentru tămăduirea patimilor, și prin faptul că n-au păzit porunca Apostolului, care zice: „Fie de mâncați, fie de beți, fie altceva faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți!”⁶. Deci e trebuința de grijă pentru fiecare cuvânt din partea omului dinăuntru ca să fie neîmpărțită mintea și ca și cum ar tinde spre scopul slavei lui Dumnezeu. Aceasta pentru ca, păzind porunca Domnului, Care zice: „Faceți pomul bun și va fi bun și rodul!”⁷ și iarăși: „Fariseule orb, curăță întâi interiorul paharului și atunci va fi și exteriorul lui tot curat!”⁸, să aducem roadă din prisosința inimii bune unul o sută, altul șaiszeci, altul treizeci, fie prin fapte, fie prin cuvinte spre slava lui Dumnezeu și a Hristosului Lui, păzind peste tot neîntristarea Duhului Sfânt. Și așa vom scăpa de judecata Domnului Care zice: „Vai vouă, că sunteți asemenea mormintelor văruite, care dinafară sunt arătoase, iar pe dinăuntru sunt pline de oasele morților și de toată necurăția! Așa și voi, pe dinafară vă arătați drești oamenilor, iar pe dinăuntru sunteți plini de fățarnicie și de fărădelege”⁹.

De aceea trebuie a ucenici înainte de botez, înlăturând întâi cele ce împiedică ucenicia ca să se facă așa prielnici pentru ucenicie după cum dă încredințare de

1. Mt. 7, 22-23.

2. 1 Tim. 6, 5.

3. Filip. 1, 15-16.

4. 2 Cor. 2, 17.

5. 1 Tes. 2, 5-7.

6. 1 Cor. 10, 31.

7. Mt. 12, 33.

8. Mt. 23, 26.

9. Mt. 23, 27.

afirmația de dinainte Însuși Domnul nostru Iisus Hristos prin pilde, adăugând în chip dogmatic: „Tot așa oricine dintre voi care nu se leapădă de toate avuțiile lui nu poate fi ucenicul Meu”¹ și iarăși în mod poruncitor: „Dacă vine cineva după Mine, să se lepede de sine și să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze Mie!”² și iarăși deosebi: „Cel ce nu-și ia crucea sa” în fiecare zi „și nu-Mi urmează Mie, nu este vrednic de Mine”³. Prin aceste cuvinte înfocate și unele ca acestea ale Domnului nostru Iisus Hristos: „Foc am venit să arunc pe pământ și cât aș vrea să se fi aprins deja!”⁴ de răutatea păcatelor care devine înverdată și de virtutea arătată a celor ce lucrează spre slava lui Dumnezeu și a Hristosului Lui, să venim întru dorirea și mărturisirea celor grăite de Apostol: „Om ticălos ce sunt! Cine mă va izbăvi de trupul morții acesteia? Mulțumesc lui Dumnezeu prin Iisus Hristos, Domnul nostru”⁵, Care zice: „Acesta este sângele Meu, al noului legământ, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”⁶. Dă mărturie și Apostolul când zice: „întru Care avem izbăvirea prin sângele Lui, iertarea greșelilor”⁷ și atunci venim la botezul în apă, care este asemănare a crucii, a morții, a îngropării, a învierii din morți, stabilind învoielile și păzind cele pecetluite chiar de Apostol în fragmentul despre botezul de acest fel prin ceea ce zice: „Știind că Hristos cel înviat din morți nu mai moare; moartea nu-L mai stăpânește. Căci ceea ce a murit a murit păcatului o dată pentru totdeauna, iar ceea ce viază viază lui Dumnezeu. Așa și voi socotiți-vă că sunteți morți păcatului, dar vii lui Dumnezeu în Hristos Iisus. Deci să nu împăratească păcatul în trupul vostru mort spre a asculta de el prin poftele lui. Nici nu înfățișați mădulele voastre păcatului ca arme ale nedreptății, ci înfățișați-vă pe voi înșivă lui Dumnezeu ca înviați din morți și mădulele voastre lui Dumnezeu ca arme ale dreptății!”⁸ și continuarea.

Atunci se va învrednici cineva să se boteze în numele Sfântului Duh și, după ce se va naște din nou, să schimbe locul și comportamentul și tovarășii de viață ca să ne învrednicim să ne botezăm în numele Fiului, umblând în Duhul, și să ne îmbrăcăm în Hristos. Căci trebuie ca cel ce s-a născut [din nou] și s-a îmbrăcat, după cum zice Apostolul: „Câți în Hristos v-ați botezat în Hristos v-ați îmbrăcat”⁹ și iarăși: „Dezbrăcându-vă de omul cel vechi împreună cu faptele lui și îmbrăcându-ne în cel nou, care se înnoiește spre cunoștință după chipul Celui ce l-a zidit, unde nu mai este elen și iudeu”¹⁰. După ce ne-am îmbrăcat în Fiul lui Dumnezeu, Care ne-a dat putere să ne facem fii ai lui Dumnezeu, ne botezăm în numele Tatălui și suntem declarați fii ai lui Dumnezeu, Care ne-a rânduit și ne-a făgăduit, după cum a zis prorocul: „De aceea ieșiți

1. Lc. 14, 33.

2. Mt. 16, 24.

3. Mt. 10, 38.

4. Lc. 12, 49.

5. Rom. 7, 24; 1, 8.

6. Mt. 26, 28.

7. Ef. 1, 7.

8. Rom. 6, 9-13.

9. Gal. 3, 27.

10. Col. 3, 9-11.

din mijlocul lor și vă osebiți, spune Domnul, și nu vă atingeți de ceva necurat ! Și Eu vă voi primi pe voi și voi fi vouă Tată și voi veți fi Mie fii și fiice, spune Domnul Atotțiitorul¹. „Având, deci, aceste făgăduințe, iubiților, zice Apostolul, să ne curățim pe noi înșine de toată întinăciunea trupului și a duhului, desăvârșind sfințenia în frica lui Dumnezeu”² și poruncind iarăși când zice : „Toate să le faceți fără cârteli și gânduri ca să fiți nepătați și nevinovați, fii ai lui Dumnezeu fără prihană în mijlocul unui neam sucit și îndărătnic, între care să vă arătați ca niște luminători în lume, ținând cuvântul vieții spre lauda mea în ziua lui Hristos”³ și iarăși : „Deci, dacă ați înviat împreună cu Hristos, căutați cele de sus, unde este Hristos, Care șade de-a dreapta lui Dumnezeu ! Cugetați cele de sus, nu cele de pe pământ ! Căci ați murit și viața voastră este ascunsă împreună cu Hristos în Dumnezeu. Când Hristos, viața voastră, Se va arăta, atunci și voi vă veți arăta împreună cu El în slavă”⁴ prin ceea ce a făgăduit Domnul Însuși, zicând : „Atunci dreptii vor străluci ca soarele”⁵.

Capitolul al treilea

Cum că trebuie ca cel ce se naște din nou prin botez să se hrănească în continuare cu împărtășirea dumnezeieștilor Taine.

Am fost deprinși prin harul bunului Dumnezeu, prin pomenirea graiurilor Fiului Unul-Născut al lui Dumnezeu cel viu și ale sfinților Lui evangheliști și prooroci, care ne-au lămurit îndeajuns cuvântul despre botezul cel după Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos al Apostolului, că botezul cu foc muștră toată răutatea, dar primește dreptatea cea după Hristos, urăște pe cel ce face răul și îndrăgește virtutea. Iar prin credință am fost curățiți de tot păcatul de către sângele lui Hristos, iar după ce ne-am botezat în apă într-o moartea Domnului, precum am scris, dăm o mărturisire că vom muri păcatului și lumii și vom trăi dreptății. Și așa, după ce ne-am botezat în numele Sfântului Duh, ne-am născut din nou, iar după ce ne-am născut și ne-am botezat în numele Fiului, ne-am îmbrăcat în Hristos. După ce ne-am îmbrăcat în omul cel nou zidit după Dumnezeu, ne-am botezat în numele Tatălui și am fost declarați fii ai lui Dumnezeu. Este nevoie, deci, de acum ca noi să ne hrănim cu mâncare a vieții veșnice, pe care ne-a dat-o iarăși Însuși Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu cel viu, Cel ce a zis cândva : „Nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot graiul lui care iese din gura lui Dumnezeu”⁶. Și ne-a învățat cum va fi aceasta când zice : „Mâncarea Mea este ca să fac voia lui Tatălui Care M-a trimis”⁷. Și iarăși zice după ce a adăugat un „Amin” a doua oară spre întărirea celor ce urmau și spre

1. 2 Cor. 6, 17-18.

2. 2 Cor. 7, 1.

3. Filip. 2, 14-16.

4. Col. 3, 1-4.

5. Mt. 13, 43.

6. Lc. 4, 4.

7. In. 4, 34.

încredințarea ascultătorilor : „Amin, amin spun vouă că, dacă nu veți mânca trupul Fiului Omului și nu veți bea sângele Lui, nu veți avea viață în voi înșivă. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică și Eu îl voi învia pe el în ziua cea de apoi. Căci trupul Meu este cu adevărat mâncare și sângele Meu cu adevărat băutură. Cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne în Mine și Eu în el”(In. 6 :53-56). Și după puțin este scris : „Auzind, deci, mulți dintre ucenicii Lui, au zis : Aspru este cuvântul acesta ; cine poate să-l audă ? Dar, știind Domnul în Sine că murmură ucenicii Lui pentru aceasta, le-a zis : Aceasta vă smintește ? Dar dacă veți vedea pe Fiul Omului suindu-Se unde era întâi ? Duhul este cel ce dă viață ; trupul nu folosește la nimic. Graiurile Mele sunt duh și sunt viață. Dar sunt unii dintre voi care nu cred. Căci știa Iisus de la început cine sunt cei ce cred și cine este cel ce-L va vinde. Și a spus : Pentru aceasta v-am spus că nimeni nu poate veni la Mine de nu-i este dat de la Tatăl Meu. De la aceasta mulți din ucenicii Lui s-au întors înapoi și n-au mai umblat cu El. Zis-a, deci, Iisus celor doisprezece : Nu vreți să vă duceți și voi ? Răspuns-a Lui Simon Petru : Doamne, la cine ne vom duce ? Tu ai cuvintele și noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu cel viu”¹.

Și la sfârșitul Evangheliilor este scris : „Luând, deci, Iisus pâine și mulțumind, a frânt-o și a dat-o ucenicilor și a zis : Luați, mâncați ! Acesta este trupul Meu care pentru voi se frânge. Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea ! Și, luând paharul și mulțumind, l-a dat lor, spunând : Beți dintru acesta toți ! Căci acesta este sângele Meu, al Legământului Nou, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor. Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea !”². Dă mărturie despre acestea și Apostolul, care spune : „Căci eu am primit de la Domnul ceea ce v-am predat și vouă, că Domnul Iisus în noaptea în care a fost vândut a luat pâine și, mulțumind, a frânt și a zis : Acesta este sângele Meu, care pentru voi se frânge. Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea ! Așijderea și paharul, după cină, spunând : Acesta pahar este Legământul cel Nou întru sângele Meu. Aceasta să o faceți spre pomenirea Mea ! De câte ori mâncați pâinea aceasta și beți paharul acesta, moartea Domnului vestiți până va veni”³. Deci la ce folosesc cuvintele acestea ? Ca să pomenim pururea, când mâncăm și bem, pe Cel ce a murit și a înviat pentru noi și așa ne învățăm să păzim neapărat înaintea lui Dumnezeu și a Hristosului Lui dogma cea predată de Apostolul când zice : „Căci dragostea lui Hristos ne ține pe noi, care am judecat aceasta, că, dacă a murit Unul pentru toți, atunci au murit toți ; și a murit pentru toți ca cei ce trăiesc să nu mai trăiască lor, ci Celui ce a murit și a înviat pentru ei”⁴. Căci cel ce mănâncă și bea, adică spre pomenirea neștearsă a Domnului nostru Iisus Hristos, Care a murit și a înviat pentru noi, dar nu împlinește noima pomenirii, ascultarea până la moarte de Domnul, după învățătura Apostolului, după cum

1. In. 6, 60-69.

2. Mt. 26, 26-28.

3. 1 Cor. 11, 23-26.

4. 2 Cor. 5, 14-15.

s-a spus înainte, care zice : „Căci dragostea lui Hristos ne ține pe noi, care am judecat aceasta, că, dacă a murit Unul pentru toți, atunci au murit toți (ceea ce mărturisim prin botez); și a murit pentru toți ca cei ce trăiesc să nu mai trăiască lor, ci Celui ce a murit și a înviat pentru ei” ; [unul ca acesta] nu are nici un folos, după afirmația Domnului, Care zice că „trupul nu folosește la nimic”.

Iar unul ca acesta își adaugă asupra sa judecata Apostolului, care spune : „Cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie osândă își mănâncă și bea, nesocotind trupul Domnului”¹. Căci nu numai cel ce se apropie în chip nevrednic cu înținăciune a trupului și a duhului de cele sfinte are parte de osândă (pentru că se face vinovat de trupul și sângele Domnului prin apropiere), ci și cel ce mănâncă și bea în zadar și fără folos prin faptul că nu păzește ceea ce s-a spus, adică prin pomenirea Domnului nostru Iisus Hristos, Cel ce a murit și a înviat pentru noi, pentru că „dragostea lui Hristos ne ține pe noi, care am judecat aceasta, că, dacă a murit Unul pentru toți, atunci au murit toți” și cele următoare. Căci, când cineva face nelucrător în mod inconștient și nefolositor un asemenea bun și se apropie fără mulțumire de Această Taină, are osânda nelucrării. [Aceasta de vreme ce] Domnul nu a îngăduit să fie fără osândă cei ce scot cuvinte nelucrătoare și a înfățișat și mai bine judecata nelucrării prin cel ce a păzit neatins talantul prin nelucrare, iar Apostolul ne-a predat că și cel ce spune un cuvânt bun fără să-l iconomisească spre zidirea credinței întristează pe Duhul Sfânt. Așa suntem datori să concepem și osânda celui ce mănâncă și bea cu nevrednicie. Iar dacă și cel ce întristează pe fratele pentru mâncare a căzut din dragoste, fără de care nici lucrurile mari lucrate de harisme și de dreptăți nu folosesc cu nimic, ce-ar zice cineva despre cel ce cutează să mănânce în zadar și fără folos trupul și să bea sângele Domnului nostru Iisus Hristos și care pentru aceasta mai mult întristează pe Duhul Sfânt și cutează să mănânce și să bea fără dragostea care să-l determine să judece că nu mai trăiește lui, ci lui Hristos Iisus, Domnul nostru, Care pentru noi a murit și a înviat ? Trebuie, dar, ca cel ce se apropie de trupul și sângele lui Hristos spre pomenirea Lui, Care a murit și a înviat pentru noi, să se curățească nu numai de toată înținăciunea trupului și a duhului, ca să nu mănânce și să bea spre osândă, ci să arate și prin lucrare pomenirea Celui ce a murit și înviat pentru noi prin faptul că moare păcatului și lumii și sieși și trăiește lui Dumnezeu în Hristos Iisus, Domnul nostru.

Cuvântul al doilea

Întrebarea 1 : *Dacă tot cel ce se botează cu botezul cel întru Evanghelia Domnului nostru Iisus Hristos este dator să fie mort păcatului și să vieze lui Dumnezeu în Hristos Iisus.*

1. 1 Cor. 11, 29.

Răspuns : Dacă toți cei ce dorim împărăția lui Dumnezeu năzuim și avem la fel și neapărat nevoie de harul botezului, după afirmația Domnului, Care zice : „De nu se va naște cineva din apă și din Duh, nu poate intra în împărăția lui Dumnezeu”¹, prin urmare toți suntem datori din aceeași rațiune să venim la botez, de vreme ce Apostolul spune de obște pentru toți care se botează : „Sau nu știți, fraților, că cei ce ne-am botezat în Hristos Iisus întru moartea Lui ne-am botezat ? Ne-am îngropat, deci, împreună cu El prin botez în moarte pentru ca, precum Hristos a înviat din morți prin slava Tatălui, așa și noi să umblăm întru înnoirea vieții”(Rom. 6 :4) și cele din continuare. Și în alt loc ne predă această dogmă mai inversată și mai lămurit, zicând : „Căți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați îmbrăcat. Nu mai este iudeu, nici elin ; nu mai este rob, nici liber ; nu mai este bărbat și femeie. Căci voi toți una sunteți în Hristos Iisus”². După cum zice iarăși către toți : „Întru Care ați fost tăiați împrejur cu tăiere nefăcută de mână prin dezbrăcarea de trupul păcatelor cărnii, cu tăierea împrejur a lui Hristos, îngropându-ne împreună cu El prin botez, prin Care am și înviat împreună prin credință”³. Prin urmare tot cel ce s-a botezat cu botezul Evangheliei este dator să trăiască după Evanghelie și datorită celor ce le-a zis în altă parte : „Dau mărturie iarăși tot omului care se taie împrejur că este dator să facă toată Legea”⁴.

S-a arătat, deci, că tot cel ce s-a botezat cu botezul cel unul, după cum este scris, este dator la fel să îplinească, după cuvântul Celui ce a murit și a înviat pentru noi, ceea ce s-a scris de Apostolul. „Căci dragostea lui Hristos ne ține pe noi, care am judecat aceasta, că, dacă a murit Unul pentru toți ca cei vii să nu mai trăiască lor, ci Celui ce a murit și a înviat pentru ei”⁵. Căci, dacă cel ce și-a tăiat o parte a trupului prin tăierea împrejur a lui Moise este dator să facă toată Legea, cu cât mai mult este dator cel ce s-a tăiat împrejur cu tăierea lui Hristos prin dezbrăcarea a tot trupul păcatelor cărnii, după cum este scris, să îplinească ceea ce s-a spus de Apostolul : „Eu m-am răstignit lumii și lumea mie ; nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine”⁶ ? Așa încât cel ce s-a botezat cu adevărat, după cuvântul Apostolului, în moartea lui Hristos s-a omorât pe sine și lumii, dar mult mai întâi păcatului, după spusa Apostolului în cuvântul despre botez că „omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună ca să fie nimicit trupul păcatului ca să nu mai slujim noi păcatului”⁷. A pus legământ de netrecut ca să urmărim în toate Domnului, adică să trăim lui Dumnezeu pe de-a întregul, împlinind întru totul cele spuse de Apostol. O dată [zice] : „Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre jertfă vie, sfântă, bine-plăcută lui Dumnezeu, închinarea voastră cea cuvântătoare”⁸

1. In. 3, 5.

2. Gal. 3, 27-28.

3. Col. 2, 11-12.

4. Gal. 5, 3.

5. 2 Cor. 5, 14-15.

6. Gal. 6, 14 ; 2, 20.

7. Rom. 6, 6.

8. Rom. 12, 1.

și cele următoare. Iar altă dată [zice]: „Să nu împărățească păcatul în trupul vostru mort spre a asculta de el prin poftetele lui ! Nici nu înfățișați mădularele voastre ca arme ale nedreptății prin păcat, ci înfățișați-vă pe voi înșivă lui Dumnezeu ca înviați din morți și mădularele voastre lui Dumnezeu ca arme ale dreptății !”¹. Iar când spune în dogmele acestea și în unele ca acestea că „nu mai este iudeu, nici elin ; nu mai este rob, nici liber ; nu mai este bărbat, nici femeie ; căci voi toți sunteți una în Hristos Iisus” ca să ne facem vrednici toți să auzim ca unul : „Vino, slugă bună ! Peste puține ai fost credincioasă, peste multe te voi pune. Intră în bucuria Domnului tău !”². De care ne vom învrednici dacă fiecare din noi în ceea ce a fost chemat și ales, va înmulți cu grijă prisositoare și cu sânguință fără de trândăvie harul cel împărțit lui, după cum este scris.

Întrebarea 2 : *Dacă este fără primejdie să slujească preoțește cel ce nu-și curăță inima de cugetul rău sau de necurăție sau de întinăciune.*

Răspuns : Moise, care a dat pildă celor de odinioară, dar și spre povățuirea noastră, scrie în legea dată de la Dumnezeu : „Și a zis Domnul către Moise, spunând : Zi către Aaron, spunându-i : Om din neamul tău în generația voastră, care are prihană în sine nu se va apropia să aducă daruri Dumnezeului lui ; pentru că tot omul în care va fi prihană nu se va apropia”³. Și prin cele ce urmează tâlcuiește prihana : nu în amestecarea mădularelor străine, nici în zdrobirea vreunuia, chiar de-ar fi în părțile propriilor mădulare aceasta, care ar împiedica lucrarea bunei-miresme, ci care ar vătăma mobilitatea sau întregimea. Iar Domnul ne învață când spune că „mai mare decât templul este aici”⁴ că pe atât este mai necredincios cel ce cutează să slujească trupul Domnului, Care S-a dat pe Sine ofrandă și jertfă pentru noi lui Dumnezeu într-un miros de bună-mireasmă, pe cât depășește trupul Fiului Unul-Născut al lui Dumnezeu pe al taurilor și al țapilor. Nu prin comparație, căci covârșirea este incomparabilă. Însă acum prihana sau mutilarea nu se referă la mădularele trupului, ci este cunoscută în legătură cu dreptățile cinstirii de Dumnezeu după Evanghelie. Când porunca se face fie câte puțin, fie prin lipsă, fie nu așa cum este bine-plăcut lui Dumnezeu, de vreme ce cugetarea omenească se arată ca o cicatrice sau ca lepra pe poruncă. Deci e neapărat să se păzească totdeauna, dar mai ales în vremea acestei Taine, porunca Apostolului, care zice : „Având, deci, aceste făgăduințe, iubiților, să ne curățim pe noi înșine de toată întinăciunea trupului și a duhului, desăvârșind sfințenia în frica lui Dumnezeu, nedând defel nici o poticnire ca să nu se prihănească slujirea, ci în toate să ne înfățișăm pe noi înșine ca slujitori ai lui Dumnezeu”⁵. Așa se va face cineva vrednic să slujească Taina Domnului după Evanghelia lui Dumnezeu.

Întrebarea 3 : *Dacă e fără primejdie ca cineva care nu s-a curățit de toată întinăciunea trupului și a sufletului să mănânce trupul Domnului și să bea sângele Lui.*

1. Rom. 6, 12-13.

2. Mt. 25, 21.

3. Lev. 21, 17.

4. Mt. 12, 6.

5. 2 Cor. 6, 3-4.

Răspuns : Dumnezeu a rânduit în Lege chinul cel mai mare asupra celui ce cutează să se atingă de sfinte, căci este scris cu închipuire pentru aceea, dar spre povățuirea noastră : „Și a grăit Domnul către Moise, spunând : Zi-i lui Aaron și fiilor lui : Să ia aminte de sfintele lui Israel și să nu pângărească numele Meu cel sfânt cei câți Se sfințesc Mie. Eu sunt Domnul. Zi-le : În neamurile voastre tot omul care se va apropia din sămânța voastră de sfintele care le vor sfinți fiii lui Israel Domnului și va fi necurăția asupra lui, va fi nimicit sufletul acela de la fața Mea. Eu sunt Domnul”¹. Dacă este pusă o asemenea amenințare asupra celor ce se apropie simplu de cele sfințite de oameni, ce s-ar putea zice despre cel ce îndrăznește asupra unor asemenea Taine? Căci, pe cât mai mult este aici, după glasul Domnului, pe atât mai înfricoșătoare este atingerea de Trupul lui Hristos cu întinăciune decât atingerea de țapi sau de tauri, de vreme ce zice Apostolul : „Așa încât cel ce va mânca pâinea sau va bea paharul Domnului cu nevrednicie va fi vinovat de trupul și sângele Domnului”². Iar când înfățișează mai tare și mai înfricoșător judecata prin recapitulare, zice : „Să se cerce fiecare pe sine și așa să mănânce din Pâine și să bea din Pahar ! Căci cel ce mănâncă și bea cu nevrednicie își mănâncă și bea osândă, nesocotind Trupul Domnului”³. Dacă cel ce are doar necurăție (caracteristica necurăției o învățăm cu închipuire din Lege) are o așa înfricoșătoare osândă, cu cât mai mult cel ce se află în păcat și cutează asupra Trupului Domnului va culege mai cumplită osândă ? Să ne curățim, așadar, de toată întinarea (iar diferența între întinare și necurăție este învederată celor ce cugetă bine) și așa să ne apropiem de Sfinte ca să scăpăm de osânda ucigașilor Domnului pentru că „Cel ce va mânca Pâinea sau va mânca paharul Domnului cu nevrednicie va fi vinovat de Trupul și Sângele Domnului”. Dar avem viață veșnică, după cum a făgăduit Domnul și Dumnezeuul nostru cel nemincinos Iisus Hristos, de-L vom pomeni pe El, Care a murit pentru noi, când vom mânca și vom bea și vom păzi judecata Apostolului, care zice : „Dragostea lui Hristos ne ține pe noi, care judecăm aceasta, că, dacă a murit Unul pentru toți, atunci au murit toți. Și a murit pentru toți ca cei vii să nu mai trăiască lor, ci Celui ce a murit și a înviat pentru ei”⁴, lucru care l-am statornicit la botez.

Întrebarea 4 : *Dacă trebuie a crede în tot cuvântul lui Dumnezeu și a fi convinși de încredințarea adevărului a ceea ce s-a grăit, chiar de s-ar afla vreun cuvânt sau lucru fie de la Domnul Însuși, fie de la sfinți care pare că este dimpotrivă.*

Răspuns : Deși întrebarea este nevrednică cu totul de oricine a acceptat să mărturisească cum că Domnul nostru Iisus Hristos este Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu celui viu prin Care toate s-au făcut, cele văzute și cele nevăzute, Care spune cuvinte pe care le-a auzit de la Tatăl, totuși e trebuință să i se răspundă, fiind înduplecat de Apostolul care scrie : „Fiți gata de răspuns oricui

1. Lev. 22, 1-3.

2. 1 Cor. 11, 27.

3. 1 Cor. 11, 28-29.

4. 2 Cor. 5, 14-15.

vă cere cuvânt despre credința voastră”¹. Și, ca să nu dăm loc la dubii celor ce ascultă, spunând ceva de la noi înșine, ne vom aduce aminte de Însuși Domnul Care spune: „Amin, amin spun vouă, o iotă sau o cirtă nu va trece din Lege până se vor întâmpla toate”² și iarăși: „Mai lesne este să treacă cerul și pământul decât să cadă o cirtă din Lege”³. Iar dacă aici e mai mult decât Solomon și mai mult decât Iona, urmează că aici este mai mult și decât Moise, de vreme ce Apostolul, după ce povestește slava lui Moise neapropiată israeliților în comparație cu slava Domnului nostru Iisus Hristos, adaugă că „n-a fost slăvit ce era slăvit în această parte, din pricina slavei covârșitoare. Căci, dacă ceea ce e trecător e prin slavă, cu mult mai mult ce rămâne e în slavă”⁴. Astfel, deși am fost învățați din cele grăite că cele spuse în Evanghelie fac cunoscute și mărturisesc prin credință nezdruclată lucruri mai categorice, totuși ne vom aminti iarăși de Domnul, Care spune: „Cerul și pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece”⁵. Ajung, deci, cuvintele Domnului mai mult decât toate cele [grăite] în Duhul Sfânt să întărească inimile noastre cu [duh] stăpânitor ca să fim fără dubii și precis în privința oricărui cuvânt care iese din gura lui Dumnezeu. Dar, ca să venim în ajutorul neputinței unora, ar urma să înfățișăm și mărturia a doi sau trei din cele multe. Deci zice David: „Credincioase sunt poruncile Lui, întărite în veacul veacului, făcute în adevăr și îndreptare”⁶ și iarăși: „Credincios este Domnul în toate cuvintele Lui și cuvios în toate lucrurile Lui”⁷ și multe ca acestea. Iar Iehu a zis în cartea Împăraților: „Vedeți că nu va cădea cuvântul Domnului pe pământ”⁸.

Iar despre cele ce par să se împotrivescă, mai bine este să se condamne pe sine că n-a venit încă la înțelegerea bogăției înțelepciunii și că ajunge cu greu la judecățile necercetate ale lui Dumnezeu sau că este fără de răspuns judecarea obrazniciei și a îndărătniciei sale și aude că „necredincios este cel ce spune împăratului: Ai călcat legea”⁹ și: „Cine va pâri pe aleșii lui Dumnezeu?”¹⁰ Chiar dacă cele multe par să aibă o dezlegare învederată celor mulți, totuși trebuie să observăm la cele ce par să fie în opoziție că, atunci când un cuvânt sau faptă par să fie în opoziție cu o poruncă, e necesar ca fiecare să se supună poruncii și să nu se arunce în adâncul bogăției și al înțelepciunii decât să aducă pretexte din păcate. Căci am învățat din Scripturile de Dumnezeu insuflate că acesta este lucru plăcut lui Dumnezeu și fără primejdie. Iar când pare că o poruncă se împotrivesc altei porunci, după ce vom lua seama la temeiuri și vom citi tot pasajul, vom cunoaște așa lipsa de contradicție și vom păzi la fiecare acordul cu scopul chemării de sus la care ținesc amândouă poruncile.

1. 1 Pt. 3, 15.

2. Mt. 5, 18.

3. Lc. 16, 17.

4. 2 Cor. 3, 10-11.

5. Lc. 21, 33.

6. Ps. 110, 8.

7. Ps. 144, 13.

8. 4 Reg. 10, 10.

9. Iov 34, 18.

10. Rom. 8, 33.

Unele tămăduiesc boala, iar altele aduc sporirea care duce la desăvârșirea bine-plăcerii lui Dumnezeu, de vreme ce Domnul spune o dată: „Nimeni care aprinde făclie nu o pune sub obroc, ci în sfeșnic și luminează tuturor celor din casă. Așa să strălucească lumina voastră înaintea oamenilor ca să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru care este în ceruri”¹. Iar altădată: „Tu, când faci milostenie, să nu știe stânga ce face dreapta ta”².

Și multe de acestea s-ar găsi la evangheliști și la Apostol. Iar dacă a fost dată poruncă, dar nu s-a adăugat cum se face, să ne ținem de Domnul, Care spune: „Cercetați Scripturile”³ și să ne luăm după apostoli, care întrebau pe Domnul Însuși tâlcuirea celor spuse de El, și să învățăm adevărul și mântuirea celor spuse de El din alt loc. De exemplu, ne învață expresia „Agonișiți-vă comori în cer”⁴ din cele poruncite tânărului, când Însuși Domnul zice: „Vinde averile tale și dă-le săracilor și vei avea comoară în cer!”⁵ și din cele grăite către cei ce doreau să moștenească împărăția cerurilor: „Nu te teme, turmă mică, pentru că a binevoit Tatăl vostru cel ceresc să vă dea vouă împărăția. Vindeți averile voastre și dați-le milostenie. Faceți-vă pungi care nu se învechesc, comoară neimpuținată în ceruri!”⁶. Iar dacă intervine vreo primejdie pentru păzirea poruncii, ceea ce înseamnă lauda noastră, să ne aducem aminte de Apostolul care zice: „Mai bine-mi este a muri decât să-mi zădărnicească cineva lauda mea”⁷ și în altă parte mai pe larg: „Cine ne va despărți de dragostea lui Hristos? Necazul sau strâmtorarea sau prigoana sau foamea sau golătatea sau primejdia sau sabia?”⁸ și cele următoare. Prin acestea învățăm mai tare să păzim poruncile și să dăm mai cu prisosință dovadă de dragoste către Domnul, Care zice: „Cel ce Mă iubește păzește poruncile Mele”⁹ și asemenea adeseori. Iar pe celelalte le urmează Apostolul și spune: „O, adâncul bogăției și al înțelepciunii și al cunoștinței de Dumnezeu, cât sunt de necercetate judecățile Lui și neurmăte căile Lui! Căci cine a cunoscut gândul Domnului”¹⁰, Care vine din ceruri și ne-a vestit cuvintele Tatălui? Celui ce crede îi vine neapărat și mântuirea precum fiii părinților și copiii dascălilor, după glasul Domnului nostru Iisus Hristos, Care zice: „De nu va primi cineva împărăția cerurilor ca un copil, nu va intra în ea”¹¹.

Întrebarea 5: *Dacă este vrednică de mânie și de moarte nesupunerea la tot cuvântul, chiar dacă amenințarea nu este alăturată la fiecare.*

Răspuns: Despre faptul că neascultarea de orice cuvânt este vrednică de mânie și de moarte s-a spus mai pe larg în epistola despre conglăuire. Dar, ca

1. Mt. 5, 16.

2. Mt. 6, 3.

3. In. 5, 39.

4. Mt. 6, 20.

5. Mt. 19, 21.

6. Lc. 12, 32-33.

7. 1 Cor. 9, 15.

8. Rom. 8, 35.

9. In. 14, 21.

10. Rom. 11, 33-34.

11. Mc. 10, 15.

să pomenim și acum una sau două din multele mărturii, să ascultăm pe Ioan Botezătorul zicând : „Cel ce crede în Fiul are viață veșnică ; cel ce nu se supune Fiului (neprecizarea cuprinde totul) nu va vedea viața, ci mânia lui Dumnezeu rămâne asupra lui”¹. Iar Domnul afirmă în particular că „o iotă sau o cirtă nu va trece din Lege până ce vor fi toate”². Iar dacă cele ale Legii sunt așa, cu cât mai mult sunt cele ale Evangheliei, după cum a dat Însuși Domnul încredințare ? Iar despre faptul că nu e atașată la fiecare în particular amenințarea, socotesc că ajunge celor credincioși să-și aducă aminte de Însuși Domnul Care zice în fragmentul cu învățătura de după fericiri în care a tâlcuit multe din cele interzise. Și la unele a adăugat amenințarea, zicând : „Tot cel ce se mânie pe fratele său va fi vinovat de judecată ; iar cel ce-i zice „Raca” va fi vinovat sinedriului ; iar cel ce-i zice Nebunule va fi vinovat gheenei focului”³ și multe ca acestea. Iar la altele n-a adăugat nimic, ca atunci când zice : „Tot cel ce privește la femeie spre a o pofti, a și preadesfrânat cu ea în inima lui”⁴ și : „Eu spun vouă să nu vă jurați defel”⁵ și după puține : „Să fie cuvântul vostru nu - nu și da - da, iar ce este mai mult decât acestea este de la cel rău”⁶. Și, după ce a zis acestea fără să adauge felul pedepsei, a afirmat mai la general, zicând dinainte : „De nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât a cărturarilor și a fariseilor, nu veți intra în împărăția cerurilor”, iar la sfârșit adaugă că „tot cel ce ascultă cuvintele acestea ale Mele și nu le face se va asemăna bărbatului nebun care și-a clădit casa pe nisip și a căzut ploaia și au venit râurile și au suflat vânturile și au căzut peste casa aceea și a căzut și a fost mare căderea ei”⁷.

Și, când a pomenit adeseori de multe păcate, n-a adăugat și pedeapsa sortită fiecăruia, socotind că ajung cele spuse adesea la general despre toate. Dar, pentru că cei ce sunt mai nevolnici au nevoie de ajutor, să pomenim și pe Apostol. Urmând și el pe Domnul, zice o dată : „Dacă cineva, numindu-se frate, este fie desfrânat, fie lacom, fie închinător la idoli, fie batjocoritor, fie bețiv, fie răpitor, cu unul ca acesta nici să nu mâncați”⁸, altădată : „Nu vă mințiți unii pe alții !”⁹ și altădată : „Toată mânia și furia și strigarea și hula să piară de la voi împreună cu toată răutatea !”¹⁰. Și, dacă a zis multe ca acestea adesea fără să adauge amenințarea, în altă parte a adăugat mai în particular și pedeapsa, zicând : „Nu vă amăgiți ! Nici desfrânații, nici idolatrii, nici preadesfrânații, nici malahienii, nici cei ce se culcă cu bărbați, nici hoții, nici lacomii, nici bețivii, nici batjocoritorii, nici răpitorii nu vor moșteni împărăția lui Dumnezeu”¹¹.

1. In. 3, 36.

2. Mt. 5, 18.

3. Mt. 5, 22.

4. Mt. 5, 28.

5. Mt. 5, 34.

6. Mt. 5, 37.

7. Mt. 7, 20, 24-25.

8. 1 Cor. 5, 11.

9. Col. 3, 9.

10. Ef. 4, 31.

11. 1 Cor. 6, 9-10.

Iar în altă parte scrie iarăși mai pe larg : „Și, precum n-au binevoit să aibă pe Dumnezeu în cunoștință, i-a predat pe ei Dumnezeu minții lor necercate să facă cele ce nu se cuvin ; plini de toată nedreptatea, desfrânarea, viclenia, lăcomia, răutatea ; plini de pizmă, de ucidere, de ceartă, de vicleșug, de nărav rău ; bârfitori, grăitori de rău, urători de Dumnezeu, ocărători, mândri, trufași, născocitori de răutăți, nesupuși părinților, neînțelepți, călcători de cuvânt, lipsiți de dragoste, neînduplecați, nemilostivi ; care, cunoscând dreapta hotărâre a lui Dumnezeu, că cei ce săvârșesc acestea sunt vrednici de moarte, nu numai că le fac, ci le și încuviințează celor ce le săvârșesc. Drept aceea ești fără de răspuns, omule, tot cel ce judeci ; căci în ceea ce judeci pe altul pe tine însuși te osândești, căci săvârșești aceleași lucruri, cel ce judeci”¹. Și în altă parte la fel. Din acestea se arată că, deși nu este alăturată la fiecare în parte amenințarea cu pedeapsa pentru fiecare mod, suntem datori să cunoaștem neapărat că cel ce calcă chiar și o singură poruncă cade sub interdicția neapărată generală fără de scăpare a Domnului nostru Iisus Hristos, Care a afirmat că „Cel ce Mă disprețuiește pe Mine și nu primește graiurile Mele are cine să-l judece : cuvântul pe care l-am spus, acela îl va judeca în ziua de pe urmă”² și cele următoare mai înfricoșătoare. Iar Ioan Botezătorul, decât care nu este nimeni mai mare, dă mărturie cu deosebire că „cel ce nu se supune Fiului nu va vedea viața, ci mânia lui Dumnezeu rămâne asupra lui”³. Căci acest obicei în Scriptura de Dumnezeu insuflată este și în Vechiul Legământ. De fapt Moise, care a scris multe din cele din Lege fără să adauge amenințarea asupra celui ce calcă legea sau e nepăsător, a adăugat blestem general peste toți, care este fundamentul prim general pentru cea mai cumplită pedeapsă, zicând : „Blestemat tot cel ce nu rămâne în toate cele scrise în cartea acestei Legi”⁴. Și în altă parte : „Blestemat, zice, cel ce face lucrurile Domnului cu negrijă”⁵. Dacă cel ce le face cu negrijă este blestemat, oare cel ce nu face de ce este vrednic ?

Întrebarea 6 : *Dacă nesupunerea este când faci ceva din cele interzise sau și când lași ceva din cele prescrise.*

Răspuns : Deoarece Domnul nostru Iisus Hristos a crezut că această osândă este mai mare, a binevoit să ne învețe frica de porunci spre înlăturarea amăgirii care o ia înainte și spre întărirea inimilor noastre în credința sănătoasă nu numai prin cuvinte, ci și prin pilde ca să dea mai mare încredințare de adevărul lucrurilor. Și zice întâi : „De nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât a cărturarilor și a fariseilor, nu veți intra în împărăția cerurilor”⁶. Și a adăugat după tot fragmentul cu învățătura Lui o interdicție, zicând : „Tot cel ce ascultă cuvintele Mele și nu le face se va asemăna bărbatului nebun care a zidit casa lui pe nisip și a căzut ploaia și au venit râurile și au suflat vânturile și au izbit în casa aceea și a căzut și mare a fost căderea ei”⁷ și iarăși : „Cineva avea un

1. Rom. 1, 28-2, 1.

2. In. 12, 48.

3. In. 3, 36.

4. Deut. 27, 26.

5. Ier. 31, 10.

6. Mt. 5, 20.

7. Mt. 7, 26-27.

smochin sădit în via sa și a venit să caute rod în el și n-a aflat. Și a spus către lucrătorul viei: Iată, de trei ani vin să caut rod în el și n-am aflat; taie-l, pentru ce să ocupe pământul?"¹ Și în alt loc expune această judecată mai limpede, spunând: „Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic gătit diavolului și îngerilor lui!"². Și nu incriminează lucrarea a ceva din cele interzise, ci lipsa faptelor prescrise, zicând: „Am flămânzit și nu Mi-ați dat să mănânc; am însetat și nu Mi-ați dat să beau"³ și cele următoare. Și s-ar putea găsi multe ca acestea spre dovedire că nu numai cei ce lucrează cele rele sunt vrednici de moarte, cărora le este gătit și focul cel nestins, cu care sunt osândiți și cei ce nu lucrează cele bune, ci și cei ce lucrează cu negrijă. Căci este scris: „Blestemat tot cel ce face lucrurile Domnului cu negrijă"⁴. Dar este vremea să pomenesc și pe Ioan, cel ce spune către cei ce iau iertarea păcatelor prin botez: „Pui de vipere, cine v-a arătat să fugiți de mânia care vine? Faceți, deci, roade vrednice de pocăință! Și nu vă gândiți să spuneți în voi înșivă: Tată avem pe Avraam. Căci spun vouă că Dumnezeu poate să ridice din pietrele acestea fii lui Avraam. Dar de acum securea stă la rădăcina pomilor. Deci tot pomul care nu face rod bun se taie și se aruncă în foc"⁵. Fiecare din aceștia n-a arătat lucrarea a ceva rău, ci nelucrarea dreptății cinstirii de Dumnezeu. Căci, dacă este blestemat tot cel ce face lucrurile Domnului cu negrijă pentru că nu le-a făcut cu dispoziția cuvenită, cu cât mai mult sunt blestemați cei ce nu și-au luat asupra lor să facă nici un bine oarecare? Și vor auzi pe bună dreptate: „Duceți-vă de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic cel gătit diavolului și îngerilor lui!"⁶. Așa încât este arătat din toate că pentru poruncile Domnului nostru Iisus Hristos e trebuință neapărat de mai multă grabă și de ardoare lipsită de lenevie cu dorire bună și nerăspândită ca să ne facem și noi vrednici de fericire, după cum a zis Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu cel viu: „Feriți-vă cei ce flămânzesc și însetoșează de dreptate, că aceia se vor sătura"⁷.

Întrebarea 7: *Dacă este cu putință sau plăcut sau bine-primit la Dumnezeu cel ce slujește cu păcat când face dreptate după dreptarul cinstirii de Dumnezeu al sfinților.*

Răspuns: În Vechiul Legământ al lui Dumnezeu se spune: „Păcătosul care-Mi jertfește un vițel este ca cel ce a omorât un câine și cel ce-Mi aduce făină este ca sângele de porc"⁸. Astfel de acrivie este legiuită pentru cele aduse spre jertfă și este pusă o judecată înfricoșătoare asupra celui ce greșește. Dar în Noul Legământ al Domnului nostru Iisus Hristos zice în Evangheliile El Însuși că „cel ce face păcatul este rob al păcatului"⁹ și că „nimeni nu poate sluji

1. Lc. 13, 6-7.

2. Mt. 25, 41.

3. Mt. 25, 42.

4. Ier. 31, 10.

5. Mt. 3, 7-10.

6. Mt. 25, 41.

7. Mt. 5, 6.

8. Is. 66, 3.

9. In. 8, 34.

la doi domni”¹ și că „nu puteți sluji lui Dumnezeu și lui Mamona”. Și legiuiește mai limpede: „așa oricine dintre voi care nu se leapădă de toate averile sale nu poate să-Mi fie ucenic”². Iar dacă pentru cele de la mijloc este asemenea interdicție, ce-ar zice cineva despre cele neîngăduite? De aceea spune Apostolul: „Nu vă înjugați la jug străin cu necredincioșii! Căci ce împărțășire este între dreptate și fărădelege? Sau ce părțășie are lumina cu întunericul? Sau ce înțelegere are Hristos cu Veliar? Sau ce parte are credinciosul cu necredinciosul? Ce amestecare are templul lui Dumnezeu cu idolii?”³ S-a arătat că este cu totul cu neputință și neplăcut lui Dumnezeu și primejdios pentru cel ce cutează a face aceasta. De aceea vă îndemn, precum învață Domnul, să facem pomul bun și rodul lui bun și să curățim mai întâi partea dinăuntru a paharului și a blidului și atunci cea dinafară va fi toată curată. Și suntem învățați de Apostolul să ne curățim de toată întinăciunea trupului și a duhului și atunci să desăvârșim sfințenia în dragostea lui Hristos ca să ne facem bine-plăcuți lui Dumnezeu și primiți Domnului în împărăția cerurilor.

Întrebarea 8: *Dacă este bine-primită la Dumnezeu lucrarea poruncii care nu se face urmând porunca lui Dumnezeu.*

Răspuns: Ne învățăm dezlegarea acestei întrebări și ca un dreptar oarecare pentru orice lucru de acest fel din Vechiul Legământ, care spune ca din partea lui Dumnezeu: „Dacă aduci drept, dar nu împarți drept, păcătuiești. Liniștește-te! La tine este întoarcerea lui”⁴. Nu este numai nepermis ceea ce nu se aduce în chip legiuit, ci se socotește și ca păcat celui ce aduce așa. Asemănător este ceea ce zice Apostolul ca printr-o pildă omenească pentru a învăța dreptarul de netrecut al cinstirii de Dumnezeu cuprinzător și pentru toate: „De luptă cineva nu se încununează dacă nu va lupta după lege”⁵. Dar ne putem aminti cu mai multă frică de Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, Care pune hotar când zice: „Fericit robul acela pe care-l va găsi Domnul lui făcând așa când va veni”⁶. Căci, zicând: „așa”, a arătat că cel ce nu face așa cade din fericire, după cum se poate învăța și încredința cu de-amănuntul din cele multe istorisite și spuse în Legământul Vechi și Nou. Iar acel „nu așa” se întâmplă fie după loc, fie după vreme, fie după persoană, fie după lucru, fie după măsură, fie după rânduială, fie după dispoziție.

Dar să vedem prima rațiune după loc. Așadar Apostolul se folosește pentru cei ținuți de un obicei de cele potrivite bunei-credințe pentru o mai învederată expunere și ajutor al celor ce ascultă, când zice: „Sau nu vă învăța și firea că bărbatul, dacă are păr lung, îi este necinste, iar femeia, dacă are păr lung, îi este slavă?”⁷ și cele următoare. E de la sine înțeles ca și noi să ne folosim de cele trebuincioase ale vieții de față pentru cei stăpâniți de fire. Căci, cu toate că

1. Mt. 6, 24.

2. Lc. 14, 33.

3. 2 Cor. 6, 15-16.

4. Fap. 4, 7.

5. 2 Tim. 2, 5.

6. Mt. 24, 46.

7. 1 Cor. 11, 14-15.

mâncarea și băutura susțin viața, cine dintre cei întregi la minte va suferi să mănânce și să bea în piață? Sau cine va suferi să arunce semințele pe pietre spre pierderea lor și a roadelor așteptate? Și s-ar putea afla multe care se fac în funcție de loc în chip primejdios, într-adevăr în mod reprobabil. Dar vedem iarăși, aducându-ne aminte de Apostolul care zice: „Acestea s-au întâmplat cu închipuire acelor și au fost scrise spre povățuirea noastră, la care au ajuns sfârșiturile veacurilor”¹, dacă povețele de la Dumnezeu pentru cinstirea Lui, deși au părtășie una cu alta, păstrează diferența neabătut! Căci unele au fost destinate pentru Ierusalim și era primejdie dacă se făceau afară; iar altele încă și mai mult, au fost fixate în templu și la altar și în Ierusalim sau în alte locuri, însă în cele destinate slujirii lui Dumnezeu și nu cutezau să fie făcute cele din templu și de la altar în alte locuri afară de Ierusalim, nici cele din alte locuri nu erau îngăduite în templu. Iar la noi porunca ne pune în primejdie în privința locului mai ales dacă săvârșim tainele preoției în locuri pângărite, de vreme ce acest lucru este dovada disprețului săvârșitorului și smintește pe fiecare cu altă patimă în multe feluri din cauza diferenței de cunoștință a celor mulți.

Iar dacă va spune cineva: Pentru ce a zis Apostolul: „Vreau ca bărbații să se roage în tot locul”² pentru că Domnul a dat disponibilitatea închinării în orice loc când spune: „Nici în Ierusalim, nici în muntele acesta nu vă veți închina Tatălui”³? Aceea vrea să spună că expresia „în tot [locul]” nu cuprinde locurile destinate nevoilor omenesti și necurățiilor și lucrurilor pângărite, ci lărgeste de la circumferința Ierusalimului în tot locul din lume, după proorocia despre jertfă, care este menit cu osârdie lui Dumnezeu spre slujba Sfintei Taine. De fapt, când auzim pe proorocul că zice: „Voi ați fost numiți preoți ai lui Dumnezeu”⁴, nu răpim toți dreptul la această preoție sau slujire, nu este îngăduit cuiva să ia cu forța harul dat altuia. Ci fiecare dintre credincioși rămâne în hotarele proprii ale darului lui Dumnezeu, Apostolul învățându-ne prin ceea ce spune către toți: „Vă îndemn, fraților, cu îndurările lui Dumnezeu să înfățișați trupurile voastre jertfă vie, sfântă, bine-plăcută lui Dumnezeu, slujirea voastră cuvântătoare! Și nu vă potriviți veacului acestuia, ci schimbați-vă prin înnoirea minții voastre spre a cerca voi care este voia lui Dumnezeu cea bună, bine-plăcută și desăvârșită”⁵. Chibzuiește pentru fiecare în chip limpede slujba cuvenită fiecăruia și îi oprește să sară la altă poziție când zice: „Spun oricui este la voi, prin harul lui Dumnezeu cel dat mie, să nu cugete mai presus de ceea ce trebuie să cugete, ci să cugete spre a fi cu mintea întreagă, fiecăruia după cum i-a împărțit Dumnezeu măsura credinței”⁶. Și îndreptează între noi prin buna așezare între ele a mădularelor trupului care se îmbină admirabil și fără opreliște buna noastră rânduială cea pentru a fi bine-plăcuți lui Dumnezeu

1. 1 Cor. 10, 11.

2. 1 Tim. 2, 8.

3. In. 4, 21.

4. Is. 61, 6.

5. Rom. 12, 1-2.

6. Rom. 12, 3.

întreolaltă prin dragostea lui Hristos Iisus prin deosebirea harismelor. Căci spune: „Precum într-un trup avem multe mădulare, iar toate mădularele nu au aceeași lucrare, așa și cei mulți un trup suntem în Hristos, iar El a așezat mădularele întreolaltă. Având diferite harisme după harul cel dat nouă, fie proorocie [să fie] pe măsura credinței, fie slujire [să fim] întru slujire”¹ și cele următoare.

Dacă cei ce conlucrează unii cu alții spre un scop al bine-plăcerii lui Dumnezeu și au asemenea solidaritate a comuniunii prin dragostea lui Hristos nu-și îngăduie să treacă peste locul propriu al harismei, cum nu trebuie cu mult mai mult să facem deosebirea între locurile destinate lucrurilor străine și potrivnice de cele sfinte? Căci trebuie să învățăm din toate cele pomenite din Scriptura de Dumnezeu insuflată și din unele ca acestea și din pildele grăite mai înainte că lucrarea în afara locului deturneză sfârșitul de la scopul înainte stabilit.

Iar despre vreme putem auzi pe Însuși Domnul nostru Iisus Hristos spunând: „De aceea asemănatu-s-a împărăția cerurilor cu zece fecioare care, luându-și candelile lor, au ieșit în întâmpinarea mirelui. Dar cinci dintre ele erau înțelepte și cinci nebune. Cele nebune, luând candelile lor, n-au luat cu ele untdelemn; iar cele înțelepte au luat untdelemn în vasele lor. Întârziind mirele, au ațipit toate și au adormit. Iar la miezul nopții s-a făcut strigare: Iată, mirele vine, ieșiți în întâmpinarea lui. Atunci s-au sculat toate acele fecioare și și-au împodobit candelile lor. Iar cele nebune au zis celor înțelepte: Dați-ne din untdelemnul vostru, că se sting candelile noastre. Au răspuns cele înțelepte, spunând: Nu cumva să nu ne ajungă nouă și vouă, mergeți mai degrabă la cei ce vând și vă cumpărați. Dar, mergând ele, a venit mirele și cele gata au intrat cu el la nunți și ușa s-a închis. Iar mai apoi au venit și celelalte fecioare, spunând: Doamne, Doamne, deschide-ne nouă! Iar el, răspunzând, le-a zis: Amin spun vouă, nu vă știu pe voi. Privegheați, dar, că nu știți ziua, nici ceasul”².

De aceea, știind că vestea care se face adesea despre judecata Lui se aprinde și este crezută mai tare, voi înfățișa ceea ce s-a spus și în alt loc în aceeași idee. Zice Domnul Însuși: „Mulți vor căuta să intre și nu vor izbuti. De când va intra stăpânul casei și va închide ușa și veți începe a spune: Doamne, Doamne, deschide-ne nouă și atunci, răspunzând, va grăi: Nu vă știu pe voi de unde sunteți. De aceea vă spun să fiți gata, că Fiul Omului vine în ceasul în care nu gândiți”³ și adesea la fel. Iar dacă trebuie să aducem ca mărturie pe Apostol, să-l ascultăm cum pomenește pe proorocul care spune: „La vreme primită te-am auzit și în ziua mântuirii te-am ajutat”⁴ și adaugă de la sine: „Iată acum vreme bine-primită, iată acum ziua mântuirii”⁵ și iarăși: „Prin urmare cât mai avem vreme să lucrăm binele către toți, dar mai ales către casnicii credinței”⁶.

1. Rom. 12, 3-6.

2. Mt. 25, 1-13.

3. Lc. 13, 24-25.

4. Is. 49, 8.

5. 2 Cor. 6, 2.

6. Gal. 6, 10.

Iar dacă mai e nevoie și de altă mărturie, să ne amintim de David, care zice : „Pentru aceasta se va ruga către Tine tot cuviosul la vreme potrivită”¹ și de Solomon, care hotărăște în mod obișnuit că toate lucrurile bune [se fac] la vremea lor.

Iar în privința persoanei [se petrece] în Vechiul Legământ precum cu Core și cu cei ce au cutezat să intre în preoția care nu li s-a dat lor și precum cu cei ce au căzut sub tăierea mâniei spre pierzanie și pieire mai înfricoșătoare. Iar de la Domnul Însuși învățăm să fim neclintiți, când zice către ucenici : „N-am fost trimis decât către oile cele pierdute ale casei lui Israel”², iar către femeie : „Nu este bine a lua pâinea fiilor și a o arunca câinilor”³.

Iar după lucru din Vechiul Legământ când [a zis], după ce a dat poruncă să aducă jertfă din cele curate și întregi și fără prihană, să se aducă de acestea. Despre care Dumnezeu a zis : „Adu-o la căpetenia ta dacă o va primi, dacă o va lua fața ta”⁴. Iar din Noul Legământ [se spune] de către Însuși Domnul Iisus Hristos, după ce pomenește de proorocul Isaia împotriva iudeilor că „Bine a proorocit despre voi Isaia, spunând : Poporul acesta Mă cinstește cu buzele, dar inima lor se ține departe de Mine. Dar în deșert Mă cinstesc, învățând învățături ce sunt porunci ale oamenilor”⁵. Iar din partea Apostolului dă mărturie conștiinței iudeilor, condamnându-i prin diferența lor de dreptate. Și scrie așa : „Le dau mărturie că au râvnă pentru Dumnezeu, însă nu întru cunoștință. Căci, necunoscând dreptatea lui Dumnezeu și căutând să statornicească pe a lor, dreptății lui Dumnezeu nu s-au supus”⁶. De aceea Apostolul, cugetând întemeiat la buna-plăcere către Dumnezeu, după relatarea dreptăților lucrute de el mai înainte în Lege, adaugă : „Deci pe toate le socotesc că sunt pagubă pentru covârșirea cunoașterii lui Hristos Iisus, Domnul meu, pentru Care toate-mi sunt pagubă și socotesc că sunt gunoaie ca pe Hristos să-L dobândesc și să mă aflu în el neavând dreptatea mea cea din Lege, ci dreptatea cea prin credința în Hristos Iisus, cea de la Dumnezeu pentru credință ca să-L cunosc pe El”⁷ și cele următoare. Iar prin acestea și unele ca acestea ne învață cu mult mai prisositor să ne păzim să strecurăm cândva în dreptarul Domnului nostru Iisus Hristos dreptatea omenească a bine-plăcerii lui Dumnezeu.

În privința măsurii socotesc că ajunge să aduc aminte de Domnul nostru Iisus Hristos pentru a distinge măsura dragostei vechi (scris este : „Vei iubi pe aproapele tău ca pe tine însuși”⁸), Care zice : „Poruncă nouă vă dau vouă ca să vă iubiți unii pe alții după cum v-am iubit Eu pe voi. Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are ca să-și pună cineva sufletul pentru prietenii lui”⁹. Și

1. Ps. 31, 6.

2. Mt. 15, 24.

3. Mt. 15, 26.

4. Mal. 1, 8.

5. Mc. 7, 6-7.

6. Rom. 10, 2-3.

7. Filip. 3, 8-10.

8. Lev. 19, 18.

9. In. 15, 12-13.

per ansamblu putem învăța pentru toate dreptățile de la Însuși Domnul, Care hotărăște : „De nu va prisosi dreptatea voastră mai mult decât a cărturarilor și a fariseilor, nu veți intra în împărăția cerurilor”¹.

În privința rânduiei și ordinii [se petrece] atunci când se ocupă cineva cu lucrurile dintâi în rândul al doilea sau al treilea și când cele poruncite în rândul al treilea sunt socotite la începutul celor rânduite înaintea lor. Căci Domnul a poruncit celui ce i-a zis : „Acestea toate le-am păzit din tinerețile mele” aceasta : „Vinde averile tale și dă-le săracilor și ia-ți crucea ta și vino de-Mi urmează Mie!”². Dacă ar îngădui cineva celui ce n-a făcut nimic din poruncile dintâi partea a doua : „Urmează Mie!”, ar rândui urmarea Lui mai înainte de cele poruncite întâi, de vreme ce Domnul spune iarăși : „Dacă vine cineva la Mine, să se lepede de sine și să-și ia crucea sa și să-Mi urmeze Mie!”³. Și iarăși, deoarece Domnul adaugă după multe altele : „Așa tot cel dintre voi care nu se leapădă de toate avuțiile lui nu poate să-Mi fie ucenic”⁴, își închipuie doar că este ucenic înainte de cele spuse înainte. De aceea e necesar a păzi porunca Apostolului, care zice : „Toate să se face cu bună cuviință și după rânduială”⁵.

În privința dispoziției este ca atunci când spune Domnul despre cei ce fac milostenie cu patima de a plăcea oamenilor sau orice altă dreptate pentru a fi văzuți de oameni : „Amin spun vouă, își iau plata lor”⁶. Dar înfățișează și mai tare răutatea celor ce fac porunca Domnului pentru patimă omenească, arătând că nu numai pierd plata, ci este vrednic și de chin cel ce nu face porunca pentru cinstirea lui Dumnezeu, ci pentru a plăcea oamenilor sau pentru altă plăcere oarecare sau pentru lăcomie sau pentru folos personal, pe care le condamnă și Apostolul. Însuși Domnul, judecând mai strașnic pe unii ca aceștia, spune : „Mulți vor veni în ziua aceea spunând : Doamne, Doamne, nu în numele Tău am proorocit și nu în numele Tău am scos demoni și n-am făcut multe puteri și n-am mâncat și n-am băut cu Tine și n-ai învățat în piețele noastre ? Și atunci le voi răspunde, spunând : Depărtați-vă de la Mine, nu vă știu pe voi de unde sunteți, lucrători ai fărădelegii !”⁷. Așa încât este vădit din acestea și unele ca acestea că, chiar de-ar lucra cineva harisme, chiar de-ar face porunci, dar nu cu dispoziția și scopul pe care le-a învățat Domnul, zicând : „Așa să strălucească lumina voastră înaintea oamenilor încât să vadă faptele voastre cele bune și să slăvească pe Tatăl vostru cel din ceruri”⁸, dar și [după cum] zice Pavel Apostolul, care vorbește în Hristos : „Fie mâncați, fie beți, fie altceva faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți”⁹, cu dreptate va auzi cele ce a răspuns Domnul.

1. Mt. 5, 20.

2. Mc. 10, 20-21.

3. Lc. 14, 26.

4. Lc. 14, 33.

5. 1 Cor. 14, 40.

6. Mt. 6, 2.

7. Lc. 13, 25-27.

8. Mt. 5, 16.

9. 1 Cor. 10, 31.

De unde s-a învățat Apostolul a zice : „Chiar de-aș vorbi în limbile oamenilor și ale îngerilor, dar dragoste nu am, făcutu-m-am aramă sunătoare și chimval răsunător. Și de-aș avea proorocie și tainele toate le-aș cunoaște, dar dragoste nu am, nimic nu sunt. Și, de-aș da toate avuțiile mele și de-aș da trupul meu ca să fie ars, dar dragoste nu am, nimic nu-mi folosește”¹. Și în altă parte zice mai în general și mai accentuat : „Dacă mai plăceam oamenilor, n-aș fi fost rob al lui Hristos”².

Iar de vei căuta mărturia Vechiului Legământ spre încredințarea acestei judecăți, zice Moise : „Vei iubi pe Domnul Dumnezeuul tău din toată inima ta și din tot cugetul tău și din toată tăria ta ; și vei iubi pe aproapele tău ca pe tine însuși”³. La acestea adaugă Domnul : „În aceste două porunci atârnă toată Legea și proorocii”⁴. Și dă mărturie și Apostolul, spunând : „deci dragostea este împlinirea legii”⁵. Dar strigă însuși Moise că cei ce nu împlinesc acestea nu sunt nepedepsiți și sunt pasibili de pedeapsă de cad sub judecată prin acestea, spunând : „Blestemat tot cel ce nu rămâne în toate cele scrise în cartea aceasta”⁶. Iar David zice : „De-am văzut nedreptate în inima mea, să nu mă audă Domnul”⁷ și în altă parte : „Acolo s-au temut de frică unde nu era frică, pentru că Dumnezeu a risipit oasele celor ce plac oamenilor”⁸. Deci este nevoie de multă grijă și atenție trează ca nu cumva, lucrând porunca fără ceva din cele spuse, să ne lipsim nu numai de o asemenea și atâta plată, ci să cădem și sub amenințările cele așa de înfricoșătoare.

Întrebarea 9 : *Dacă trebuie a avea părtășie cu cei fărădelege sau cu faptele fără de roadă ale întunericii, deși aceștia nu sunt dintre cei ce s-au încrezut în mine.*

Răspuns : Fărădelege este tot cel ce nu păzește toată legea sau care calcă chiar și o poruncă. Căci prin lipsa chiar a ceva mic se primejduiește totul. Căci ceea ce s-a făcut fără puțin nu s-a făcut. Căci, precum cel ce a murit fără puțin n-a murit, ci trăiește și cel ce trăiește fără puțin nu trăiește, ci a murit și cel ce a intrat fără puțin n-a intrat, ca cele cinci fecioare, tot așa cel ce a păzit legea fără puțin n-a păzit-o, ci este fărădelege. De aceea și este necesar a ne supune, în privința celor ce fac fărădelege, Apostolului care zice odată : „Dacă cineva care se numește frate este fie desfrânat, fie lacom, fie bețiv, fie batjocoritor, fie răpitor, cu unul ca acesta nici să nu mâncați”⁹. Iar aici trebuie păzit faptul că nu l-a despărțit pe cel ce este așa în toate privințele de la masa comună, ci pe cel în care este vreun lucru din toate pentru că nu zice : „cu acesta”, ci „cu unul ca acesta”. Iar altădată [zice] : „Omorâți măduarele voastre cele de pe pământ,

1. 1 Cor. 13, 1-3.

2. Gal. 1, 10.

3. Deut. 6, 5; Lev. 19, 18.

4. Mt. 22, 40.

5. Rom. 13, 10.

6. Gal. 3, 10.

7. Ps. 65, 18.

8. Ps. 52, 6.

9. 1 Cor. 5, 11.

desfrânarea, necurăția, patima, pofta rea și lăcomia, care este închinare la idoli, prin care vine mânia lui Dumnezeu (și a adăugat mai în general) peste fiii neascultării¹. „Deci nu vă faceți părtași cu ei”². Și iarăși: „să vă păziți de orice frate care umblă fără rânduială și nu după predania pe care ați luat-o de la noi”³ și în altă parte la fel.

Să nu fim părtași la faptele cele fără de roadă. Ca să cunoaștem limpede ce înseamnă, să luăm seama întâi asupra căror lucruri planează numele de fără de roadă, dacă numai asupra celor condamnabile sau și asupra celor lăudate, dar care nu se fac dintr-o dispoziție sănătoasă. Deci în Vechiul Legământ a zis proorocul în parabola pomului despre sfinți: „care va da roada sa la vremea sa”⁴, iar Solomon zice: „faptele dreptilor lucrează viață, iar roadele necredincioșilor sunt păcatele”⁵. Iar Osie spune: „Semănați-vă spre dreptate, culegeți roadă de viață”⁶ și Miheia: „Și va fi pământul într-o dispariție cu cei ce locuiesc pe el de la roadele îndeletnicirilor lor”⁷ și alți prooroci spun altele mai multe. Însă acestea strălucesc ca o făclie; iar Lumina cea adevărată, Soarele dreptății, Însuși Domnul nostru Iisus Hristos înfățișează mai limpede, spunând: „Nu poate pomul bun să facă roade rele, nici pomul putred să facă roade bune”⁸ și în altă parte la fel. Având, deci, numele roadelor atribuit la fel celor potrivnice între ele, de acum să luăm seama ce fel sunt pomii neroditori și care spune Apostolul că sunt faptele fără roadă. Deci pomii neroditori ne sunt arătați de către Ioan Botezătorul, care zice celor ce s-au învrednicit de botezul spre iertarea păcatelor și care s-au curățit de toată întinăciunea: „Faceți, dar, roade vrednice de pocăință” și după puțin adaugă: „Deci tot pomul care nu face rod bun se taie și în foc se aruncă”⁹. Iar Domnul ne învață mai limpede, spunând celor ce vor sta de-a dreapta: „Veniți binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția cea gătită vouă de la întemeierea lumii”¹⁰ și arătând roadele lor bune în cele următoare. Iar pe cei de-a stânga i-a trimis în focul veșnic gătit diavolului și îngerilor lui. Lor nu le impută lucrarea păcatului, ci nelucrarea roadelor bune. „Căci am flămânzit, zice, și nu Mi-ați dat să mănânc”¹¹ și celelalte, care nelucrare i-a făcut să fie de partea păcătoșilor, care sunt numiți îngeri ai diavolului de către Domnul.

De acum să vedem, deci, mai ales, după ce a fost arătată diferența dintre cele ce aduc roade potrivnice și cele fără de roadă, care sunt cele despre care spune Apostolul că sunt fapte fără de roadă. Eu, gândindu-mă, nu găsesc la

1. Col. 3, 5-6.

2. Ef. 5, 7.

3. 2 Tes. 3, 6.

4. Ps. 1, 3.

5. Pr. 10, 16.

6. 10, 12.

7. 7, 13.

8. Mt. 7, 18.

9. Lc. 3, 8-9.

10. Mt. 25, 34.

11. Mt. 25, 42.

mijloc între cel ce lucrează în chip legiuit și bine-plăcut lui Dumnezeu porunca și cel ce lucrează răul și cel ce-l face cu altul decât pe cei ce fac binele, dar nu pe placul lui Dumnezeu prin ceva din cele spuse mai înainte în întrebarea dacă este bine-primită lucrarea poruncii care nu se face după poruncă, despre care spune Domnul că și-au luat plata lor. Precum cele cinci fecioare nebune, care au mărturie de la Domnul că sunt fecioare și că și-au împodobit candelile și că le-au aprins, adică au lucrat asemenea cu cele înțelepte și au ieșit în întâmpinarea Domnului și au arătat în toate râvnă asemenea celor înțelepte, dar care s-au depărtat de la scop numai prin lipsa untdelemnului în vase și li s-a închis intrarea de către mire. Și e la fel cum au fost luate din cele două care erau la moară și în același pat. Probabil că Domnul a trecut sub tăcere cauza lor ca să arate că este ceva neplăcut în privința oricărui lucru printr-o mică lipsă a ceea ce trebuie și mai ales, precum a învățat Apostolul, a dragostei curate. Așadar, după ce am făcut cunoscut prin ce se întâmplă să intervină nerodirea faptelor, să ne păzim să nu ducem cu lipsă lupta legiuită a bine-plăcerii față de Dumnezeu, ci să ne înfățișăm în toate pe noi înșine ca slujitori ai lui Dumnezeu. Dar nu numai atât, ci nici să ne facem părtași ca ele, precum a interzis Pavel, cel ce vorbește în Hristos, când spune: „Nu vă faceți părtași la faptele fără de roadă ale întunericii acestuia”. Iar prin faptul că a adăugat: „Mai degrabă muștrați-le”¹ a învățat până și modul de a nu ne face părtași.

Dar să luăm seama ce înseamnă a te face părtaș sau în câte feluri se petrece. Aducându-mi, deci, aminte de cuvântul din Proverbe: „Vino cu noi, fă-te părtaș la sânge”² și din Apostol: „voi toți fiind părtași cu mine la har”³ și: „făcându-vă părtași la necazul meu”⁴ și: „Să facă parte cel ce se învață cuvântul celui ce-l învață din toate bunurile!”⁵ și: „De vedeai furul, alergai cu el și cu cei preadesfrânați partea ta puneai”⁶ și: „Cu muștrare vei muștra pe fratele tău și nu vei primi păcatul pentru el”⁷ și: „Acestea ai făcut și am tăcut; ai gândit fărădelegea, că voi fi asemenea ție. Muștra-te-voi și voi pune înaintea feței tale”⁸ și de unele ca acestea, socotesc că părtășia cu fapta este atunci când se unesc între ei în același scop pentru lucrare. Iar cu socotința este când se alătură cineva prin dispoziție cu cel ce face și se complăce cu el. Dar este arătată și altă părtășie la o cercetare amănunțită a Scripturii de Dumnezeu insuflate, ascunsă față de cei mulți. Este atunci când, deși nu lucrează împreună, nici nu se alătură prin dispoziție, dar, chiar dacă cunoaște răutatea gândirii de la cel ce-l face, tace și nu-l muștră după cele scrise mai sus și după graiul Apostolului către corinteni: „N-ați plâns ca să fie înlăturat din mijlocul vostru cel ce face această faptă”, la care adaugă: „Puțin aluat dospește toată

1. Ef. 5, 11.

2. Pr. 1, 11.

3. Filip. 1, 7.

4. Filip. 4, 13.

5. Gal. 6, 6.

6. Ps. 49, 18.

7. Lev. 19, 17.

8. Ps. 49, 22.

frământătura”¹. Să ne temem, deci, și să primim pe cel ce spune: „Curățiți aluatul cel vechi ca să fiți frământătură nouă”². Iar cel ce lucrează ceva bun cu cineva cu conștiință bună, dar nu cunoaște răutatea dispoziției și a scopului lui nu este sub vinovăția de a fi lucrat împreună cu el, ci că a făcut loc unei dispoziții străine, dar s-a păzit pe sine în hotarul dragostei de Dumnezeu. Acesta ia plata sa după scop, precum cel din par și cea de la moară pe care ni i-a arătat Domnul nostru Iisus Hristos. Diferența la cei ce li s-a încredințat și la cei ce nu li s-a încredințat stă în lipsa de grijă, nu în părtașia la păcate. Căci grijirea este mai ales necesară la cei ce numai li s-a încredințat din partea mea. Iar părtașia la rău și la faptele fără de roadă este interzisă de la toate lucrurile deodată.

Întrebarea 10: *Dacă este totdeauna primejdios a sminti.*

Răspuns: Socotesc că mai întâi este necesar să cunoaștem ce este sminteala. Apoi și diferența dintre cei ce smintesc și a celor prin care smintesc. Și așa se va face cunoscut ce este neprimejdios și ce este primejdios. Sminteală este, deci, precum socotesc eu, luându-mă după cele scrise, orice duce la vreo abatere de la adevărul bune-credințe sau produce o atragere spre înșelare sau, în general, orice împiedică ascultarea de porunca lui Dumnezeu chiar până la moarte. Deci, dacă un lucru este bun prin felul său, ori spus, ori făcut, iar boala celui ce se folosește de el cu fapta sau cu cuvântul îi aduce vătămare prin folosire, este curat de osânda celor ce smintesc cel ce a zis sau făcut lucrul bun spre zidirea credinței, ca și Domnul, Care zice: „Nu ce intră în gură spurcă pe om, ci ceea ce iese din gură, acesta spurcă pe om”³ și adaugă pentru cei ce s-au smintit: „Tot răsadul pe care nu l-a sădit Tatăl Meu cel ceresc va fi deșezădăcinat”⁴. Iar când zice că „cel ce mănâncă trupul Meu și bea sângele Meu are viață veșnică”⁵, [adaugă] după puțin: „Nimeni nu poate veni la Mine de nu-i este dat de la Tatăl Meu”⁶. Cândva unii s-au folosit de aceste cuvinte spre pierzare, după cum este scris: „Și mulți dintre ucenici, auzind cuvântul acesta, au plecat înapoi și nu mai umblau cu El. A zis, deci, Iisus celor doisprezece: Nu vreți să plecați și voi? Răspuns-a, deci, Simon Petru: Doamne, la cine ne vom duce? Ai cuvintele vieții veșnice și noi am crezut și am cunoscut că Tu ești Hristosul, Fiul lui Dumnezeu celui viu”⁷. Căci de cele de care s-au folosit cei sănătoși în credință spre zidire și spre dobândirea vieții veșnice, de acestea cei slabi în cunoștință sau în credință, din cauza răutății lor, s-au folosit ca pretext pentru pierzare, după cum este scris despre Domnul: „Acesta va fi pus spre căderea și ridicarea multora”⁸; nu din cauza împotrivirii Lui față de Sine, ci din cauza gândirii împotrivoitoare a celor ce se folosesc, după cum zice și Apostolul:

1. 1 Cor. 5, 2, 6.

2. 1 Cor. 5, 7.

3. Mt. 15, 11.

4. Mt. 15, 13.

5. In. 6, 54.

6. In. 6, 65.

7. In. 6, 66-69.

8. Lc. 2, 34.

„Unora suntem mireasmă a vieții spre viață, iar altora mireasmă a morții spre moarte”¹.

Iar dacă lucrul este rău prin propria fire, făcut sau spus, cel ce-l face sau îl zice are atât osânda propriului păcat, cât și a smintelii, chiar de nu s-ar sminti cel pentru care se face sminteala, după cum învățăm de la Petru, către care a zis Domnul când a fost împiedicat să împlinească iconomia ascultării până la moarte: „Mergi înapoia Mea, Satano, sminteală Îmi ești”². Și mica pricină adăugată ne-a învățat caracteristicile generale ale smintelii: „Că nu cugeți cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor” ca să știm noi că tot cugetul care este potrivit cugetului lui Dumnezeu, acesta, dacă precumpănește, primește osânda faptei de ucidere, după cum este scris la Osie proorocul: „Ascuns-au preoții calea, au ucis Sichima pentru că au făcut fărădelege în popor”³. Iar dacă prin felul său este ceva din cele îngăduite, dar este primit spre vătămare și se face pretext de sminteală celor slabi în credință sau în cunoștință, cel ce face acest lucru nu va scăpa de osânda smintelii, de vreme ce Apostolul spune despre unii ca aceștia și care nu cruță pe cei slabi: „Păcătuiind așa împotriva fraților și lovind conștiința lor slabă, păcătuiți împotriva lui Hristos”⁴. Așa încât, fie când răul făcut care este prin felul său așa se face pricină de sminteală, fie când ceva care este din cele îngăduite și care sunt în stăpânirea noastră se face sminteală celui slab în credință sau în cunoștință, este învederat și fără tăgadă că are parte de osânda aceea înfricoșătoare grăită de Domnul așa: „Mai bine i-ar fi fost să-și atârne o piatră de moară de gât și să se arunce în mare decât să smintească pe unul din aceștia mici”⁵. Dar am cercetat aceasta mai pe larg în primele întrebări, acolo și modurile celor ce se smintesc au fost cercetate mai limpede. Pentru că Apostolul zice despre cele îngăduite: „Bine este a nu mânca carne, nici a bea vin, nici ceva de care se poticnește fratele sau se smintește sau slăbește”. Și iarăși, după ce spune în altă parte că „toată zidirea lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de aruncat dacă se ia cu mulțumire”⁶, zice totodată: „Nu voi mânca în veac carne ca să nu smintesc pe fratele meu”⁷. Dacă pentru cele îngăduite astfel este judecata, ce-ar zice cineva despre cele interzise? Pentru că ne învață mai pe larg când spune: „Fiți fără poticnire iudeilor și elinilor și Bisericii lui Dumnezeu, după cum și eu plac tuturor într-o toată, necăutând folosul meu, ci al celor mulți ca să se mântuiască!”⁸.

Întrebarea 11: *Dacă trebuie sau este neprimejdios a refuza ceva din cele poruncite de Dumnezeu sau a împiedica pe cel căruia i s-a poruncit să facă sau a suporta pe cei ce-l împiedică. Dar mai ales dacă cel ce împiedică este credibil sau vreun gând ce pare binecuvântat se împotrivesc poruncii.*

1. 2 Cor. 2, 16.

2. Mt. 16, 23.

3. 6, 9.

4. 1 Cor. 8, 12.

5. Mt. 18, 6.

6. 1 Tim. 4, 4.

7. 1 Cor. 8, 13.

8. 1 Cor. 10, 32-33.

Răspuns: Dacă Domnul a spus: „Învățați de la Mine că sunt blând și smerit cu inima”¹, este arătat că ne învățăm toate mai cu temei aducându-ne aminte ce a răspuns Însuși Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu celui viu când I-a zis Ioan Botezătorul: „Eu am nevoie de să fiu botezat de Tine și Tu vii la mine?”: „Lasă acum; căci așa se cuvine nouă să împlinim toată dreptatea”². Iar cu ucenicii, când l-a rugat Petru să nu-I vină ispitele din Ierusalim proorocite de Însuși Domnul, a zis mai cu asprime: „Mergi înapoia Mea, Satană! Sminteală Îmi ești că nu cugeți cele ale lui Dumnezeu, ci cele ale oamenilor”³. Și iarăși, când Petru a refuzat slujirea cu gândul de a cinsti pe Stăpânul, din nou a zis Domnul: „De nu te voi spăla, nu ai parte cu Mine”⁴. Iar dacă trebuie a ajuta mai mult sufletul prin pilde de același fel, să ne aducem aminte de Apostolul care spune: „Ce faceți, plângând și zdrobindu-mi inima? Căci eu sunt gata nu numai să fiu legat, ci și să mor în Ierusalim pentru numele Domnului Iisus”⁵. Ce gânduri ar putea fi mai evlavioase decât slăvitul Ioan sau decât Petru cel cinstit sau decât cele ce le-au venit acelor? Dar eu știu că nici Moise cel sfânt, nici Iona proorocul, când s-au folosit de gânduri spre depărtarea ascultării, n-au rămas fără vină la Dumnezeu. Prin ei ne învățăm nici să nu vorbim împotriva, nici să împiedicăm, nici să suferim pe cei ce fac împiedicare. Iar dacă ne-a învățat odată să nu suferim acestea și unele ca acestea cuvântul, cu cât mai mult este necesar să urmărim în celelalte pe sfinți? O dată au zis: „Trebuie a ne supune mai degrabă lui Dumnezeu decât oamenilor”⁶, iar altă dată: „Judecați dacă este drept să ascultăm mai degrabă de voi decât de Dumnezeu. Căci nu putem să nu vorbim cele ce am văzut și am auzit”⁷.

Întrebarea 12: *Dacă tot [omul] este dator să aibă grijă întru toate de toate sau numai de cele încredințate lui și de acestea după harul împărțit lui de Dumnezeu prin Duhul Sfânt.*

Răspuns: Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu, prin Care toate s-au făcut, cele văzute și nevăzute, mărturisește că „N-am fost trimis decât către oile cele pierdute ale casei lui Israel”⁸ și a spus ucenicilor Săi: „Precum M-a trimis pe Mine Tatăl, vă trimit și Eu pe voi”⁹ și a poruncit: „În calea păgânilor să nu mergeți și în cetate de samariteni să nu intrați”¹⁰. Iar după ce a împlinit proorocia pentru El a lui David, care zice ca din partea lui Dumnezeu și Tatăl: „Fiul Meu ești Tu, eu astăzi Te-am născut; cere de la Mine și-Ți voi da neamurile moștenirea Ta și stăpânirea Ta marginile pământului”¹¹,

1. Mt. 11, 29.

2. Mt. 3, 14-15.

3. Mt. 16, 23.

4. In. 13, 8.

5. Fap. 21, 13.

6. Fap. 5, 29.

7. Fap. 4, 19-20.

8. Mt. 15, 24.

9. In. 20, 21.

10. Mt. 10, 5.

11. Ps. 2, 8.

atunci a poruncit și ucenicilor Săi : „Mergând, dăscăliți toate neamurile”¹. Cum nu este dator fiecare din noi să păzească cu mult mai mult mai cu de-amănuntul porunca Apostolului, care scrie : „Să nu cugete mai presus de ceea ce trebuie să cugete, ci să cugete spre a fi înțelept, fiecăruia după cum i-a împărțit Dumnezeu măsura credinței”² și să aștepte momentul și ceea ce i s-a poruncit, după cum zice iarăși : „Fiecare în ceea ce a fost chemat, fraților, în aceasta să rămână !”³. Ba și însuși Apostolul, păzind mai strașnic ceea ce poruncește altora, spune : „Mi-au dat mie și lui Barnaba dreapta de comuniune ca noi să fim la neamuri, iar ei la tăierea-împrejur”⁴.

Iar dacă se întâmplă să fie nevoie vreodată ca dragostea către Dumnezeu sau către aproapele să cheme la împlinirea lipsei, cel ce ascultă are plata ascultării de bună-voie. Și cheamă când dragostea față de Dumnezeu și Hristosul Lui poate împlini porunca Domnului, Care zice : „Poruncă nouă vă dau vouă, ca să vă iubiți unii pe alții după cum v-am iubit Eu. Mai mare dragoste decât aceasta nu are nimeni, ca să-și pună cineva sufletul său pentru prietenii lui”⁵. Iar cea față de aproapele – fie când cel căruia i-a fost încredințată conducerea are nevoie de ajutor, fie când tagma celor îngrijiți are nevoie de cel ce împlinește lipsa, după cum spune Apostolul : „Nimeni să nu caute ale sale, ci fiecare pe ale celui alt”⁶, căci dragostea în Hristos nu caută ale sale. Și în altă parte : „Zidiți-vă unul pe altul, precum și faceți”⁷. Așa încât la orice a fost trimis cineva, dacă nu și-a împlinit propovăduirea cu lucrul și cu cuvântul, este vinovat de sângele celor ce n-au auzit. Și nu are putere să zică aceleași cuvinte cu Apostolul, care dă mărturie preoților din Efes : „Curat sunt de sângele vostru al tuturor. Căci nu m-am ferit să vă vestesc toată voia lui Dumnezeu”⁸. Iar dacă va putea să facă mai mult decât i s-a poruncit spre zidirea credinței în dragostea lui Hristos, are plata pe care a arătat-o Apostolul când zice : „Dacă săvârșesc aceasta de voie, am plată ; iar dacă fără de voie, mi s-a încredințat o economie”⁹.

Întrebarea 13 : *Dacă trebuie a răbda toată ispita, chiar de-ar avea amenințare de moarte, pentru a păzi ascultarea față de Dumnezeu și cel mai mult în grijirea pentru cele crezute.*

Răspuns : Dacă Domnul nostru Iisus Hristos, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu cel viu, prin Care toate s-au făcut, cele văzute și cele nevăzute, Care are viață după cum are și Tatăl Care I-a dat-o Lui, Care a luat toată stăpânirea de la Tatăl, când era dus de către cei ce L-au luat la moartea cea pentru dreptatea noastră și pentru viața veșnică, a întâmpinat-o cu așa dorire, spunând : „Iată, Fiul Omului este dat în mâinile păcătoșilor ; sculați-vă, să

1. Mt. 28, 19.

2. Rom. 12, 3.

3. 1 Cor. 7, 24.

4. Gal. 2, 9.

5. In. 15, 12-13.

6. 1 Cor. 10, 24.

7. 1 Tes. 5, 11.

8. Fap. 20, 26-27.

9. 1 Cor. 9, 17.

mergem! Iată, cel ce M-a vândut s-a apropiat!"¹. Și precum este scris în Evanghelia după Ioan: „Iisus, deci, știind toate cele ce veneau asupra Lui, ieșind, le-a zis: Pe Cine căutați? Răspuns-au Lui: Pe Iisus Nazarineanul. Spus-a lor Iisus: Eu sunt” și după puțin: „Am zis vouă că Eu sunt; deci, dacă Mă căutați pe Mine, lăsați-i pe aceștia să se ducă!”². Cu cât mai mult suntem noi datori să răbdăm de voie cele după fire? [Aceasta] ca să slăvim pe Dumnezeu, după ce biruim pentru ascultarea față de Dumnezeu ispitele care vin asupra-ne de la vrăjmași, să primim cu bucurie până la moarte cele ce par că ne aduc întristare de la vrăjmași, împlinind gândul celui ce a spus că „nouă ni s-a dat pentru Hristos nu numai a crede în El, ci și a pătimi pentru El”³. *Faptele* propovăduiesc luptele apostolilor, istorisind cum că primeau batjocurile și moartea cu bucurie ca să îplinească propovăduirea, după porunca Domnului.

Ne învață și Apostolul, care spune: „Cine ne va despărți de dragostea lui Dumnezeu? Necazul sau strâmtorarea sau prigoana sau foamea sau golătatea sau primejdia sau sabia? După cum este scris: Pentru Tine ne omorâm toată ziua; socotiți am fost ca niște oi de junghiere. Însă întru acestea toate suntem mai mult decât biruitori prin Cel ce ne-a iubit pe noi. Căci sunt încredințat că nici moartea, nici viața, nici îngerii, nici începătorile, nici stăpânile, nici puterile, nici cele stătătoare, nici cele viitoare, nici înălțimea, nici adâncimea, nici o altă zidire nu va putea să ne despartă de dragostea lui Dumnezeu în Hristos Iisus”⁴. Iar dragostea cea în Hristos are neapărat și nelipsit păzirea poruncilor, după cum a zis Însuși Domnul: „Cel ce Mă iubește păzește poruncile Mele; iar cel ce nu păzește cuvintele Mele, acesta nu Mă iubește”⁵ și „voi sunteți prietenii Mei dacă faceți câte vă poruncesc Eu”⁶. Poruncă nouă și proprie Lui este a ne iubi unii pe alții; pe care împlinind-o Apostolul, zice: „tânjind noi după voi, am binevoit să vă dăm nu numai Evanghelia lui Dumnezeu, ci și sufletele noastre, pentru că v-ați făcut iubiți nouă”⁷. Privind, dar, la Hristos, să ne îndreptăm pofta către imitarea cea slăvită! Luând seama la sfinți, să învățăm ce este cu putință ca, făcându-ne mai doritori prin acestea, să intrăm în viața veșnică și să moștenim împărăția cerurilor păzind fără pată și fără prihană până la moarte toată porunca Domnului, după cum a făgăduit Domnul și Dumnezeul nostru cel nemincinos, Fiul Unul-Născut al lui Dumnezeu.

Traducere din limba greacă veche de Ierom. Lavrentie Carp

1. Mt. 26, 45-46.

2. In. 18, 4-6,8.

3. Filip. 1, 29.

4. Rom. 8, 35-38.

5. In. 14, 21,24.

6. In. 15, 14.

7. 1 Tes. 2, 8.

EMILE J. PRISTER

O notă biografică – frații și surorile Sfântului Grigorie de Nyssa*

O comparație a enumerărilor de frați și surori ai Sfântului Grigorie de Nyssa, dată de diferiți istorici și biografi, arată mici variații, dar care creează confuzii. Astfel, o parte din autori, atunci când îi scriu biografia Episcopului de Nyssa, menționează nouă și uneori zece copii născuți ai părinților Sfântului Grigorie, Vasile cel Bătrân și Emilia. Alți autori consideră că au fost doar nouă copii, pe când alții, zece copii – cinci băieți și cinci fete. Această discuție a materialului biografic al Sfântului Grigorie de Nyssa este o încercare de a descoperi motivul care stă la baza diferențelor în menționarea copiilor familiei părinților săi și astfel de a aduce o contribuție la viața sa prin înlăturarea confuziei privitoare la frații și surorile sfântului.

Editorii Bolland ai *Acta Sanctorum*¹ menționează doar nouă copii ai familiei, împărțiți în trei grupuri: trei episcopi, Sf. Vasile, Sf. Grigorie (căsătorit) și Sf. Petru al Sevastiei; trei surori, de asemenea căsătorite; și trei copii necăsătoriți, Sfânta Macrina și altele două care „cel mai probabil au murit prematur”. Dar *Acta Sanctorum* oferă două enumerări diferite ale copiilor lui Vasile cel Bătrân și ai Emiliei. Căci, după ce menționează numărul de nouă copii, se precizează într-un comentariu că Petru era „al zecelea și ultimul dintre copii”.² Se pare că prima enumerare menționată a celor trei grupuri de copii a calculat greșit numărul fiicelor, deoarece au fost patru fiice căsătorite. Iar unul din cei doi copii necăsătoriți care „au murit prematur” se pare că a fost tânărul pustnic și celibatar Naucratiu.³ Dar comentariul pe care-l găsim în *Acta Sanctorum* este corectă în referința pe care o face la un alt copil care a murit la o vârstă prematură. Că a fost un alt copil, probabil un fiu, care a murit în copilărie și care, prin urmare, nu a fost călugăr așa cum susținuse Suidas⁴,

* Traducere după: Emile J. Prister, „A Biographical Note: the Brothers and Sisters of St. Gregory of Nyssa”, *Vigiliae Christianae*, vol. 18, North-Holland Publishing Co., 1964, p. 108-113.

1. *Acta Sanctorum Maii tomus septimus* (Antwerp, 1688) 243 B. Acesta este comentariul istoric pentru ziua de 30 mai, sărbătoarea sfinților părinți Vasile și Emilia, părinții Sf. Vasile cel Mare și Sf. Grigorie de Nyssa.
2. *Ibid.*, 243E; Cf. și 242E.
3. Grigorie de Nyssa, *De vita Macrinae* (PG 46, 965D-968D; *Gregorii Nysseni Opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit*. W. Jager, edit. V. W. Callahan, 8/1 [Leiden, 1952] 378, 930/380,16). De acum, vom face referință la editura W. Jaeger folosind abreviația WJ.
4. Cf. Suidas, *Lexicon* (Geneva, 1619) p. 539B: „Vasile cel Mare avea totuși patru frați, Grigorie de Nyssa și Petru care erau de asemenea episcopi și alți doi care erau călugări”. Suidas consideră că familia avea zece copii.

este concluzia logică care se desprinde la o analiză mai atentă a mai multor secțiuni din *De vita Macrinae*¹ a Sfântului Grigorie de Nyssa, ce va fi prezentată ulterior în acest eseu.

M. L. de Tillemont, în *Memorii pentru o istorie ecleziastă*² înregistrează numărul copiilor din familie ca fiind zece. De asemenea, E. Venables, în *Un dicționar de biografii creștine*³, afirmă că Grigorie a fost „...unul din cei zece copii, cinci de fiecare gen, ai lui Vasile, retorul, și a soției sale, Emilia, dintre care Vasile, episcopul Cezareii, era cel mai mare, iar Grigorie de Nyssa al treilea sau al patrulea”. Această referință la Vasile ca fiind cel mai mare dintre copii și la Grigorie ca fiind al treilea sau al patrulea este uluitoare. Deoarece, în *De vita Macrinae*, însuși episcopul Nyssei vorbește despre Macrina ca fiind cea mai mare dintre copii; Vasile fiind următorul și apoi Naucratiu⁴. Prin urmare, Vasile ar fi putut fi cel mai mare dintre frați, iar Grigorie al treilea sau al patrulea fiu; sau al patrulea sau al cincilea copil.

Alți autori, vorbind despre familia lui Vasile cel Bătrân și a mamei Emilia, amintesc doar nouă copii. În introducerea la ediția și traducerea sa a lucrării *Orația Catehetică*⁵ a Sfântului Grigorie de Nyssa, Louis Méridier nota faptul că „Însuși Grigorie ne oferă o informație precisă privind familia sa în *Viața Macrinei*”. Însă, concluzia că „a avut trei frați și cinci surori” nu este în mod necesar clară. Însă și mai puțin clare sunt cele două enumerări oferite de Aimé Puech în cursul său de *Istoria literaturii greco-creștine*⁶. Atunci când tratează despre viața Sfântului Vasile, el afirmă că Vasile „avea patru frați și cinci surori”⁷ – totalizând astfel zece copii în familie. Dar mai târziu, în secțiunea despre viața Sfântului Grigorie de Nyssa, A. Puech adaugă: „Ne amintim că Vasile cel Bătrân și Emilia au avut, pe lângă un număr de fiice și patru fii”⁸. Din moment ce numărul de fiice la care s-a făcut referință mai sus, a fost în mod clar de cinci și apoi, ținând cont și de faptul că numărul de fii din ultima enumerare a fost de doar patru, A. Puech, pe parcursul aceleiași lucrări, vorbește de numai nouă copii ai familiei.

În *Patrologia* sa, unde a prezentat un rezumat despre Sf. Vasile cel Mare, Johannes Quastena a remarcat că „Emilia a dat naștere la zece copii”⁹. Dar, cea mai corectă prezentare a datelor biografice, care se datorează fără îndoială cunoașterii îndeaproape a surselor de informare, a fost dată de W. K. Lowther Clarke în introducerea sa la traducerea *Vieții Sfintei Macrina*:

1. Grigore, *De vita Macrinae* (PG 46, 960 A-1000B; WJ 8/1, 370-414).
2. M.L. de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles justifiés par la citation 9* (Venice, 1732) 7.
3. *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrins*, edit. W. Smith și H. Wace, 2 (Londra, 1880) 761.
4. Gregory, *op. cit.* (P.G. 46, 960B and 965D; WJ 8/1, 371, 15-16 și 378, 9-10).
5. *Grégoire de Nysse: Discours Catéchétique* (Paris, 1908) p.v.
6. *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IVe siècle* 3 (Paris, 1930).
7. *Ibidem*, p. 237.
8. *Ibidem*, p. 397.
9. *Patrology* 3 (Maryland, 1960) 204.

Părinții săi (ai lui Grigorie), Vasile și Emilia, au avut zece copii, dintre care au supraviețuit patru fii și cinci fiice. Cel mai mare dintre copii, Macrina, este subiectul acestei biografii; celelalte patru fiice s-au căsătorit și au avut căsnicii reușite. Sf. Vasile cel Mare a fost cel mai mare dintre frați. Următorul după el a fost Naucratiuș, care a fost omorât în timpul unei expediții de vânatoare din Pont. Mai târziu, frații mai mici, Grigorie și Petru, devin episcopii Nyssei și ai Sevastiei.”¹

O analiză mai atentă a acestei surse de informații din lucrarea *De vita Macrinae* arată că enumerarea fraților și surorilor Sfântului Grigorie de Nyssa este una fidelă. Însuși Grigorie spune că Macrina a fost cea mai mare dintre copii, ea fiind „cea mai curând născută din pântecul mamei mele”². Cel mai tânăr a fost Petru, mai târziu Episcop al Sevastiei, care a venit pe lume la puțin timp înainte de moartea tatălui său. „Cu el”, scrie Grigorie, „durerile mamei (de a purta copii în pântec) au încetat, pentru că el a fost ultimul născut al familiei.”³ Macrina și-a ajutat mama, împărțind responsabilitățile creșterii unei familii numeroase după moartea tatălui său, Vasile cel Bătrân. Deoarece mama „avea patru fii și cinci fiice și plătea taxe la trei guvernatori, proprietățile sale fiind împărțite în tot atâtea regiuni.”⁴ Celelalte surori s-au măritat⁵ și „cel de al doilea dintre frați, cu numele de Naucratiuș și care era următorul după Marele Vasile, a devenit un pustnic al deșertului și a murit la o vârstă fragedă ca urmare a unui accident grav de vânatoare.”⁶

Conform afirmațiilor lui Grigorie din *De vita Macrinae*, mama sa, Emilia, a fost convinsă de către fiica sa, Macrina, după ce copiii au fost crescuți și aranjați la casele lor, să îmbrățișeze viața monahală. „Când grijile întreținerii familiei...s-au încheiat și averea, în cea mai mare parte, a fost împărțită între copii, atunci, așa cum am spus mai sus, viața Sfintei Marii a devenit ghidul mamei mele...”⁷ De asemenea, în acest moment, la moartea tatălui, moștenirea acestuia a fost împărțită între cei „patru fii și cinci fiice”, care au fost menționați anterior ca fiind moștenitorii lui în viață. La prima vedere, aceasta ar părea să însemne că erau doar nouă copii în familie.

Dar o descriere frumoasă și sensibilă a morții mamei sale, scrisă de Sf. Grigorie de Nyssa în lucrarea sa *De vita Macrinae*, pe care a compus-o pe la 381-382, la scurt timp după moartea surorii sale, ne oferă o informație suplimentară foarte valoroasă:

Pe la vremea aceasta mama a murit...dându-și obștescul sfârșit în brațele celor doi copii. Are o valoare foarte mare adresarea unor cuvinte de binecuvântare copiilor tăi, amintind cu dragoste numele celor absenți... În timp ce aceștia doi [Macrina și Petru] stăteau la căpătâiul ei, de o parte și de alta a patului, și-a pus mâinile pe

1. *St. Gregory of Nyssa: The life of St. Macrina* (London, 1916) p. 7.

2. Gregory of Nyssa, *op. cit.* (P.G. 46, 960B; WJ. 8/1, 371, 15-16; trad. W. Clarke, p. 18).

3. *Ibid.* (P.G. 46, 972B; WJ. 8/1, 383, 10-13; trad. W. Clarke, p. 36).

4. *Ibid.* (P.G. 46, 965A; WJ. 8/1, 376, 16-20; trad. W. Clarke, p. 26).

5. *Ibid.* (P.G. 46, 965B; WJ. 8/1, 377, 7-8).

6. *Ibid.* (P.G. 46, 965D-968D; WJ. 8/1, 378, 9-380, 16).

7. *Ibid.* (P.G. 46, 969B; WJ. 8/1, 381, 15-21; trad. W. Clarke, p. 34).

capetele lor și a rostit aceste rugăciuni: „Ție, Doamne, îți dau roada pântecelui meu, atât a celor dintâi, cât și a celor de până la al zecelea. Căci aceasta este primul rod și acesta, ultimul născut, cel de al zecelea. Fie ca binecuvântarea Ta să se pogoare asupra acestuia dintâi și a acestuia al zecelea.” Și, pe când vorbea, a indicat prin gesturi pe fiica ei [Macrina] și pe fiul ei [Petrul].¹

Aici Grigorie declară în mod clar că mama sa, Emilia, avea zece copii. Totuși, în pasajul din *De vita Macrinae*, citat anterior, s-a afirmat în mod clar că moștenirea, după moartea tatălui a fost împărțită între cei nouă copii, „patru fii și cinci fiice”. Aceasta arată în mod clar că, din cei zece copii pe care Emilia i-a născut, doar nouă mai trăiau la moartea tatălui lor. Unul dintre copii, un fiu, s-ar părea, este posibil să fi murit la o vârstă fragedă – înainte de moartea tatălui său; altfel moștenirea ar fi trebuit să fi fost împărțită în zece și nu în nouă părți egale.² B. J. Kidd a făcut o schiță a arborelui genealogic a lui Vasile și a Emiliei care a indicat că un al doilea copil, un fiu, născut după Macrina și înainte de Vasile cel Mare, a murit în copilărie. Aceasta este o verificare mai detaliată a afirmației lui W. K. L. Clarke, la care am făcut referință mai sus, că, din cei zece copii ai familiei, „patru fii și cinci fiice au depășit vârsta copilăriei”. Sfântul Vasile cel Mare, ar fi astfel cel mai mare dintre fii rămași în viață.

Investigarea problemei numărului de frați și surori ai Sfântului Grigorie de Nyssa a avut ca punct de plecare enumerarea controversată a copiilor din familia sa, oferită de diferiți biografi și istorici. Cea mai importantă sursă pentru această problemă, tratatul lui Grigorie *De vita Macrinae*, oferă o soluție pentru această discrepanță. Mama sa, Emilia, a declarat ea însăși că a avut zece copii. Dar împărțirea averii la moartea tatălui Vasile s-a făcut între nouă copii. Aceasta conduce în mod necesar la concluzia, care se găsește la W. K. L. Clarke, că nouă dintre fii au depășit vârsta copilăriei. Alte indicații, de asemenea menționate mai sus, stabilesc că numărul inițial de copii a fost zece, cinci de fiecare gen. Din moment ce cele cinci fiice ies la numărătoare – Macrina, fecioara și de asemenea copilul cel mai mare, și celelalte patru fiice căsătorite – copilul care a murit în copilărie a fost cel mai probabil un fiu, născut după Macrina și înaintea lui Vasile. Având în vedere că Naucratiu a fost dintre copii fiul imediat următor lui Vasile, înseamnă că Sf. Grigorie de Nyssa a fost al patrulea fiu sau al treilea fiu dintre cei rămași în viață la moartea tatălui său.

Datorită acestei distincții dintre copii și copiii care au supraviețuit, citatele din diferiții autori și istorici menționați anterior, devin inteligibile. Deoarece, cei care vorbesc despre nouă copii ai lui Vasile cel Bătrân și ai Emiliei se referă la cei nouă copii care au depășit perioada copilăriei și erau în viață la moartea tatălui lor. Pe de altă parte, acei biografi care menționează numărul de zece copii, înțeleg prin aceasta numărul total de copii născuți de către părinții Sfântului Grigorie de Nyssa, Vasile cel Bătrân și Emilia.

Traducere din limba engleză de Nicoleta Leon

1. *Ibid.* (P.G. 46, 972D-973B; WJ.8/1, 384, 18-385; trans. W. Clarke, p. 38-39)

2. Cf. M. de Tillemont, *Mémoires* 9, 7.

3. Cf. *A History of The Church to A.D. 461* 2 (Oxford, 1922) 235, n. 6.

ANDREAS ANDREOPOULOS*

Eshatologia și restaurarea finală (apocatastaza) la Origen, Grigore de Nyssa și Maxim Mărturisitorul

De-a lungul tradiției patristice, au revenit periodic în actualitate, suscitând destul controverse, problema destinului răului și întrebarea dacă echilibrul postapocaliptic va permite restaurarea diavolului. Judecata de Apoi și Cea de-a Doua Venire a lui Hristos semnifică victoria finală a binelui asupra răului, dar nu e totuși clar cum se va întâmpla această victorie. Așa cum continuă să repete anumiți teologi, este bine mereu să fie evitată definirea rigidă a lucrurilor despre care nu avem cunoștințe suficiente sau care nu ne sunt suficient revelate. Discuția recentă referitoare la viziunea mai veche referitoare la vămile văzduhului ne-a arătat exact natura problemei.

Totuși, problema restaurării tuturor e prea importantă pentru a fi ignorată, chiar dacă trebuie tratată în domeniul teologiei speculației. Problema e foarte strâns legată de cea a naturii răului. Potrivit celor mai multe relatări ale Părinților din epoca de aur a Bisericii, care au scris despre natura răului (Atanasie, Vasile și Grigore de Nyssa, de exemplu, dar și Augustin), răul nu are o existență reală în sine, cu atât mai mult în viitorul eshatologic; el există ca lipsire de bine sau perversiune a acestuia, este născut din exercitarea libertății voinței și din invidia lui Satan. În orice caz, răul nu a fost creat de Dumnezeu,

* Dr. Andreas Andreopoulos este director al Centrului de Studii Ortodoxe al Departamentului de Teologie și Studii Religioase, director-adjunct al Programului de Învățământ la Distanță, director al Masterului de Studii Ortodoxe și director al programului postdoctoral al Universității Lampeter a Țării Galilor. Este autorul unor volume dedicate artei sacre bizantine (*Metamorphosis: The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography*, Crestwood, NY, SVS Press, 2005; *The Sign of the Cross: the Gesture, the Mystery, the History*, Orleans, MA, Paraclete Press, 2006; *Art as Theology: from the Postmodern to the Medieval*, Londra, Equinox Publishing, 2007) și al unor studii pe teme de iconografie ortodoxă publicate în diverse publicații de specialitate, printre care și *Romanian Mediaevalia*. Articolul tradus în acest volum a fost publicat în revista electronică *Theandros. An Online Journal of Orthodox Christian Theology and Philosophy*, Volume 1, number 3, Spring 2004, <http://www.theandros.com> (n. trad.).

iar starea finală a cosmosului nu poate fi compromisă de existența postapocaliptică a răului. În același timp, atât scriitori păgâni, cât și cei creștini, cum ar fi Origen, Plotin, Grigore de Nyssa și Proclu, au descris în termeni aproape identici tendința creației căzute de a se întoarce la starea originară, indicând un viitor care va fi chiar mai bun decât paradisul originar. De aceea, destinul omenirii și al îngerilor căzuți la acel moment este problematic.

În secolele II-III, teologia alexandrină inițiază un curent teologic răsăritean special al eshatologiei care merge până la Marcu din Efes, din secolul al XV-lea, diferită de toate viziunile occidentale, chiar dacă nu în mod necesar și oficial, în privința eternității răului, cel puțin în privința localizării și a sursei răului – în contrast doctrinar cu viziunile teologilor occidentali, cum ar fi Abelard, care a văzut în chinurile iadului pedeapsa, foarte adesea mai crudă decât păcatele pentru care este aplicată, într-un loc creat de Dumnezeu în mod special pentru acest scop, așa cum s-a crezut după Augustin. Poziția bizantină, veche și recentă, anterioară cu siguranță influențelor occidentale asupra teologiei grecești și a celei rusești de după Renaștere, era că nimic rău nu poate veni de la Dumnezeu, nici măcar pedeapsa. Pedeapsa și chinurile iadului ni le administram noi și numai noi înșine, atât în lumea aceasta, cât și în cea viitoare. Iadul și focul său nu sunt diferite, în mod esențial, de energia binevoitoare a lui Dumnezeu, atunci când este experiată de păcătoși. Restaurarea tuturor, care este cel mult o speculație interesantă și posibilă, deși nu este o doctrină, este o idee apropiată de aceasta.

Origen, scriitorul asociat cel mai frecvent cu *apokatastasis panton*, deși nu e primul (Clement al Alexandriei a fost primul scriitor creștin care a vorbit despre focul iadului ca despre unul „înțelegător”, prin intermediul căruia păcătoșii sunt curățiți și în cele din urmă mântuiți), a văzut un sfârșit al lumilor succesive, predicând, dacă nu o restaurare finală, din care nu va mai fi o Cădere, cel puțin posibilitatea acesteia. Schema cosmologică a lui Origen demarează cu crearea *logikoi*, care îndepărtându-se de Dumnezeu, suferă o schimbare devenind *psiche* (suflete), și sfârșește prin întoarcerea (tuturor) sufletelor la Dumnezeu.

În *De principiis* IIV 3, Origen afirmă că și cele mai îndepărtate de Dumnezeu *logikoi* pot ascende la condiția umană și de acolo la cea de înger. El nu a spus în mod explicit că toți vor fi mântuiți în cele din urmă, dar crezuse, se pare, acest lucru, dacă e să ne luăm după afirmații precum: „să judeci tu, cititorule, dacă această parte a creației [oamenii și îngeri răi] va fi complet în afara armoniei chiar și cu acea unitate și înțelegere finală, atât în epocile care *se văd și temporale*, cât și în cele *nevăzute și veșnice*”. Și mai încolo, „orice rațiune naturală poate, în trecerea dintr-o stare înspre alta, trece prin fiecare stare către restul lor și din toate către fiecare, parcurgând în același timp diferitele mișcări ale progresului sau reversul potrivit propriilor acțiuni și stăruințe și cu folosirea puterii sale ce decurge din voința liberă”.

Poziția lui Origen urmează natural după două presupuneri: că sufletul păstrează libertatea voinței după moarte și că Dumnezeu nu a creat un loc etern al condamnării. Pe de altă parte, Augustin considera iadul ca fiind veșnic

și creat special pentru pedepsirea păcătoșilor și a influențat probabil din păcate întreaga tradiție creștină occidentală. Origen a considerat închiderea *logikoi* în materie și flăcările iadului atât ca pedeapsă, cât și ca formă de reabilitare, așa încât să fie „încurajați” să se întoarcă la Dumnezeu. Mai mult, scrie altundeva (*De principiis* 2 X 8) că iadul nu este etern. „Există înviere a morților, există pedeapsă, dar nu veșnică. Pentru că atunci când trupul e pedepsit, sufletul este curățit gradual și astfel este restaurat la vechea sa demnitate. Pentru toți oamenii răi și pentru demoni, pedeapsa are un sfârșit, și cu toții vor fi repuși în demnitatea de demult”. Întregul sistem este recapitulat de Origen în triada devenire, repaos, mișcare. Totuși, sistemul lui Origen, cel puțin așa cum era cunoscut din lucrările dușmanilor săi și de la admiratorii săi, permitea revenirea tuturor sufletelor căzute la Dumnezeu și mântuirea lor, chiar și mântuirea lui Satan, deși nu e sigur că aceste suflete nu se vor îndepărta de Dumnezeu din nou, iar căderea lor nu se va repeta la nesfârșit.

Grigore de Nyssa este de acord cu Origen, în *Despre suflet și înviere* 7 și *Marea cuvântare catehetică* 26, în privința faptului că focul iadului are un rol purificator și, prin urmare, nu e veșnic. El merge cu argumentul chiar mai departe, afirmând că, de vreme ce răul nu are o existență reală, existența sa „relativă” va fi anihilată complet la sfârșitul timpului. În funcție de cât de mult sunt atașate sufletele de condiția materială, purificarea poate fi imediată sau lungă și dureroasă. Grigore a comparat purificarea prin focul iadului cu purificarea chimică a aurului prin foc și cu o frânghie murdară curățită atunci când e trecută printr-o gaură foarte mică. Deși imaginile sale par periculos de dualiste, nu trebuie să uităm că răul nu are la Grigore existență reală și prin urmare el nu prezintă decât distrugerea a tot ce nu a fost creat de Dumnezeu. În ambele scrieri menționate mai sus, își afirmă credința în restaurarea finală a tuturor: „Când, după lungi perioade de timp, răul a fost îndepărtat și cei ce zac acum în păcat au fost restaurați la starea lor originară, toată creația se va uni în rugăciune comună de mulțumire, atât cei a căror purificare a implicat pedeapsa, cât și cei ce nu au avut nevoie deloc de purificare” (*Marea cuvântare catehetică* 26).

Rolul principal al judecății divine, potrivit lui Grigore, nu este de a-i pedepsi pe păcătoși. În schimb, „funcționează, separând binele de rău și trăgând sufletul către adunarea celor binecuvântați” (*Despre suflet și înviere* 7). Mai mult decât „separare”, focul purificator va topi răul și va rămâne numai binele. Să nu uităm că în anumite scrieri ale lui Grigore de Nyssa despre Cădere și natura răului Satan nu e prezentat ca adversar al lui Dumnezeu, ci al omului. În acest sens, existența „relativă” a diavolului nu diminuează puterea binelui pe care o are Dumnezeu. Răul este pus în legătură directă cu durerea experimentată de păcătoși după Judecata de Apoi, când vor fi dați spre tortură „până ce vor plăti tot ce datorează”. Atunci „vor avea libertate și încredere” și „Dumnezeu va fi totul în toate”.

Grigore a expus o viziune despre lume, potrivit căreia cosmosul a fost creat „în așa fel încât bogăția binelui divin să poată lucra”. Trupurile noastre sunt receptacole ale „celor bune” și pe măsură ce se hrănesc cresc și au nevoie de și

mai multă hrană divină. Participarea la divin este asemănată cu o creștere fără limită, alimentată de nesfârșitul depozit de bine al lui Dumnezeu. Acesta este planul divin, iar atașamentul față de „condiția materială” nu e decât o împiedicare a acestei creșteri. Grigore, mai ales, vede restaurarea finală într-un trup înviat, făcut „din aceleași elemente, dar fără structura greoaie și grosieră, ci mai subtile și mai ușoare”. Este foarte important, deoarece metaforele lui Grigore dau adesea impresia, la o primă lectură, că disprețuiesc materia, părând uneori aproape dualiste, dar viziunea sa despre rău și materie este decisiv diferită de dualism. „Condiția materială” pe care o menționează adesea este mai curând o condiție a sufletului decât o proprietate intimă a materiei trupești. Grigore a avut o viziune interesantă asupra „condiției materiale”, sau „condiția cărnii”, care nu este direct asociată cu trupul originar al lui Adam și Eva. După Cădere, afirmă el, Dumnezeu le-a dat lui Adam și Evei „îmbrăcăminte de piele” ce corespund trupurilor căzute și patimilor trupești, dar condiția naturală, originară, a ființei umane este încă parte a naturii umane, la care se va întoarce în cele din urmă. Astfel, Grigore afirmă idealul ascetic, dar combinat cu un respect profund pentru materia însăși. Transformarea ontologică a trupului, atât înainte de cădere, cât și după, este consecința mișcării sufletului înspre sau dinspre Dumnezeu. Aici Grigore se diferențiază în mod semnificativ de Origen, a cărui teorie despre începuturi și eshatologie nu lasă nici un loc materiei și trupului.

Totuși, Grigore nu acceptă restaurarea tuturor și inevitabila iertare a tuturor ca necesitate ineluctabilă. Nimeni nu va fi mântuit fără pocăință, curățire și iertare, iar părerea sa despre apocatastază nu e altceva decât credința că toți vor putea să vadă adevărul adevărat la sfârșit și vor primi o șansă să se pocăiască. Nu a scris niciodată nimic despre o iertare garantată a tuturor, dar pare a gândi că de vreme ce toți vor vedea și înțelege adevărul și vor primi șansa de a se pocăi, este foarte probabil că toți *vor* face acest lucru.

Trebuie să înțelegem că deși ideea restaurării tuturor face parte din tradiția spirituală răsăriteană (chiar dacă doar ca ipoteză), Biserica nu ar accepta-o ca doctrină cel puțin și pentru că determinismul său evident conduce la apatie spirituală. Teoria apocatastazei l-a costat pe Grigore de Nyssa în mod neoficial timp de secole recunoașterea ca teolog de nivelul lui Vasile, Grigore de Nazianz și Ioan Gură de Aur și a fost unul dintre motivele pentru care Origen a fost anatemitizat. În anumite forme poate fi găsit și în teologia lui Maxim Mărturisitorul, un Părinte al Bisericii considerat adesea măsura ortodoxiei în probleme doctrinale și culmea teologiei ortodoxe.

Ideile lui Maxim pot fi legate de conceptul de apocatastază în trei feluri diferite. Mai întâi, a scris câteva pagini care țin în mod explicit de apocatastază. Apoi, anumite teme examinate în scrierile sale pot fi legate de apocatastază, iar această asociere a fost făcută de anumiți savanți, dar Maxim refuză să le discute în detaliu, abordând expresia apofatică pe care a împrumutat-o de la Pseudo-Dionisie, „onorând adevărul prin tăcere”. În al treilea rând, întregul sistem teologic al mântuirii cosmice și părerile sale legate de ce anume este restaurat în tipul de apocatastază recunoscut de Biserică, ne oferă anumite indicii legate de ce credea el despre restaurarea finală a tuturor.

În *Întrebări și răspunsuri* 19, comentând pe marginea noțiunii de apocatastază așa cum o aflăm la Grigore de Nyssa, Maxim scrie că Biserica recunoaște trei tipuri de restaurare: primul sens se aplică restaurării individului prin virtute; în acest caz, restaurarea înseamnă revenirea la condiția primordială a bunătății umane. Al doilea sens se aplică restaurării întregii naturi a omului în momentul învierii trupurilor: este restaurată condiția ontologică a incoruptibilității și nemuririi paradisiace. Al treilea, și aici Maxim se referă în mod direct la Grigore de Nyssa, se aplică la restaurarea puterilor sufletului la starea pe care o aveau când au fost create, înainte de a fi stricate de păcat. Acest tip de restaurare prezintă o idee interesantă pentru noi: până la ce punct a împărtășit Maxim viziunea lui Grigore (Origen) despre restaurarea finală a tuturor ca certitudine eshatologică?

Mai întâi, se pare că Maxim compară restaurarea sufletului cu cea a trupului: aceasta ar însemna că acest tip de restaurare se aplică tuturor, nu numai celor care au progresat de ajuns pe calea virtuții. Este vorba de o restaurare ontologică, ca un fel de consecință a restaurării trupului. În al doilea rând, restaurarea sufletelor pare a sugera anihilarea răului, pentru că sunt vindecate efectele păcatului. Aceasta se va realiza prin eliminarea răului din suflete de-a lungul veacurilor. În cele din urmă, toate sufletele restaurate vor ajunge să-L cunoască pe Dumnezeu și să vadă că El este *anaitios tês hamartias* („neresponsabil pentru păcat”), ceea ce echivalează cu a spune că vor cunoaște natura reală a binelui și răului. Puterile „pervertite” ale sufletului vor elimina amintirile și efectul păcatului, iar aceasta implică, într-o manieră asemănătoare celei din gândirea lui Grigore de Nyssa, pedeapsă și curățire. Maxim nu mai continuă: relatarea sa despre restaurare merge doar până la starea în care fiecare suflet va avea cunoașterea „celor bune” (*agatha* – probabil, energiile lui Dumnezeu), dar nu neapărat participare la ele. Aparent, pasul ulterior cunoașterii energiilor lui Dumnezeu este lăsat la libera alegere a creațiilor lui Lui. Mântuirea tuturor nu este o necesitate ontologică, deși pare puternic sugerată ca o consecință rațională a restaurării puterilor sufletului. Acest lucru pare sintetizat de scrierile lui Maxim referitoare la transformarea voinței gnomice a omului ca urmare a restaurării:

[Transformarea voinței gnomice se va petrece] prin schimbarea și reînnoirea generală care se va petrece în viitor, la sfârșitul veacurilor, prin Dumnezeu Mântuitorul nostru: o reînnoire universală a întregului neam omenesc, naturală, dar prin har¹.

Ideea merită o examinare mai atentă și vom reveni asupra ei. Comentatori moderni ai lui Maxim cum ar fi Brian Daley și Polycarp Sherwood au descoperit, pe lângă pasajul în care Maxim scrie direct despre apocatastază, trei alte pasaje din *Întrebări către Talasie*, care, cel mai probabil, sugerează credința lui Maxim în restaurarea și iertarea tuturor. Două dintre aceste comentarii se referă la cei doi pomi ai Grădinii Edenului, o temă legată de apocatastază încă

1. Maxim Mărturisitorul, *Expositio in Psalm 59*, PG 90, 857 A4-15.

de pe vremea lui Origen, iar al treilea, la victoria lui Hristos asupra răului prin răstignire. În aceste pasaje, Maxim afirmă că există o „explicație mai bună și mai secretă, păstrată în mintea misticilor, dar și noi o vom onora prin tăcere”.

Comentatori moderni văd în această tăcere cinstitoare un sprijin implicit al ideii de apocatastază, asupra căreia s-a păstrat tăcerea în principal din motive pastorale. Totuși, Maxim nu își arată sprijinul clar față de idee și, cu excepția scrierilor citate mai sus, nu o folosește în mod constant. Sherwood a notat și absența unei critici susținute a acesteia, spre deosebire de alte idei origeniste care i-au oferit lui Maxim terminologia și oportunitatea de a-și dezvolta sistemul. Este adevărat, pe de altă parte, că există multe pasaje în scrierile lui Maxim care dezbate situația de după Judecata de Apoi și vorbește despre pedeapsa veșnică pentru cei care „și-au folosit *logos*-ul ființei lor contrar naturii”.

Savanții moderni au sondat cu destul succes gândirea lui Maxim în căutarea unui sprijin direct sau măcar implicit față de conceptul de apocatastază, dar au trecut cu vederea un aspect care pare a ne indica mai profund înțelegerea pe care acesta o are față de ce se va întâmpla la sfârșitul lumii. După cum am precizat mai înainte, al treilea tip de restaurare cunoscut de Biserică, potrivit lui Maxim, cel pe care îl pune în legătură cu Grigore de Nyssa, se referă la restaurarea puterilor sufletului de dinainte de cădere și este comună tuturor oamenilor, ca și învierea trupurilor. Am văzut și că în pasajul din *Expunere la Psalmul 59*, Maxim consideră că voința este puterea sufletului care va fi restaurată cel mai puțin. Înseamnă aceasta că voința gnomică (voința deliberativă specifică naturii căzute) va fi transformată în voință naturală? Dacă este așa, și așa se pare că este, aceasta este cea mai îndrăzneță afirmație în sprijinul apocatastazei pe care o găsim în operele lui Maxim. Cum e posibil să nu ne pocăim și să nu cerem iertare lui Dumnezeu în cel mai profund și sincer mod, de vreme ce voința noastră a fost restaurată la starea de voință naturală care va fi supusă voinței divine? Explicația clară a lui Maxim se oprește în momentul în care orice ființă umană dobândește cunoștință (*epignosis*) despre Dumnezeu, chiar dacă nu toți vor participa la energiile Sale. Această condiție totuși îi va fi oferită fiecăruia și nu are prea mult de a face cu stăruința către Dumnezeu. Cum putem înțelege restaurarea voinței naturale în ființa umană, cu tot ce implică cu privire la patimi și suflet? Este posibil ca sufletele umane, angelice sau chiar demonice să se pocăiască în momentul restaurării lor trupești și sufletești, să fie iertate și acceptate în Împărăția lui Dumnezeu, de vreme ce renunță la voința deliberativă, gnomică și ar trebui să poată vedea diferența dintre bine și rău sau reîntoarcerea va fi restrânsă doar la cei care s-au pocăit în timpul vieții pe pământ? Aceasta este întrebarea fundamentală. Totuși, Maxim vorbește despre o cunoaștere clară a lui Dumnezeu, o cunoaștere obiectivă, destrupată, care nu este în mod necesar însoțită de o „mișcare a sufletului”, ceva ce nu numai că nu poate fi impus, dar implică restaurarea virtuților, necesare probabil pentru mântuire.

Ce probleme ar determina astfel de înțelegere a teologiei lui Maxim? Mai întâi, dacă restaurarea trupului și a sufletului ar conduce la iertare așa de ușor, poate automat, nu au rost faptele bune în această viață sau în cea viitoare,

lucru evidențiat de majoritatea Părinților care au scris despre ce se va întâmpla la sfârșitul lumii. Nu ar exista judecată, ci doar o iertare oferită în mod garantat tuturor. În al doilea rând, dacă voința liberă, gnostică sau naturală, rămâne și după Judecata de Apoi, există pericolul unei a doua căderi, așa cum o explică Origen, demarând un nou ciclu al evenimentelor. Maxim modifică accentuat cosmologia origenistă, corectând triada *devenire, repaos, mișcare* în *devenire, mișcare, repaos*, indicând precis că situația finală va fi un echilibru cosmic, o încheiere stabilă. În *Ambigua* 65 scrie despre *ogdoad*, a opta zi a veacului ce va să vie, care va fi „ziua mai bună și nesfârșită” care vine după ce „lucrurile aflate în mișcare au ajuns în repaos” și face distincția între destinul celor dreپți și cel al celor răi. Este posibil atunci ca restaurarea voinței naturale să nu fie de ajuns pentru a garanta faptul că nu va exista o a doua cădere. Nu este surprinzător faptul că discursul despre apocatastază este conectat în mod tradițional cu căderea originară din Grădina Edenului, iar Părinții Bisericii nu au văzut păcatul originar ca o cădere ontologică, ci ca o boală care se va încheia totuși într-o condiție mai bună – și deci mai stabilă – decât cea de la început.

Cum poate fi aceasta pusă de acord cu restaurarea tuturor? Pe de o parte, Maxim prevede restaurarea voinței naturale și vorbește despre focul purificator al Celei de-a Doua Veniri, ceva ce implică un sfârșit al purificării, dar, pe de altă parte, subliniază repaosul final. Răspunsul poate fi aflat într-un comentariu din *Întrebări către Talasie* 22, în care Maxim face o distincție între epoca prezentă, „epoca cărnii”, caracterizată prin acțiune, și epoca Duhului care va fi caracterizată prin încercare. Aceasta sugerează că repaosul final nu va fi în mod necesar un repaos static, și este conceptibil un anumit tip de activitate. Mai mult, nu se specifică dacă activitatea din acea epocă este limitată doar la cei dreپți, analogia cu epoca acțiunii sugerând contrariul. Este atunci posibil ca prin expresia misterioasă *aeikinetos stasis* („repaosul în continuă mișcare”) care apare în scrierile sale Maxim să-și fi imaginat un repaos asemănător unificării sufletului cu Dumnezeu descrise de Grigore de Nyssa, în care sufletul se mișcă în mod infinit către Dumnezeu fără a putea atinge vreodată sfârșitul infinității, ci experiind și participând în mod continuu energiile divine. „Încercarea” sufletelor păcătoase s-ar putea atunci înțelege ca remușcare și pocăință pe care nu le-au făcut niciodată în viață, care poate i-ar putea chiar aduce mai aproape de Dumnezeu, în timp ce cei dreپți avansează în participarea fericită la divin. Așa ceva ar fi consecvent cu posibilitatea unei restaurări finale a tuturor și cu viziunea lui Maxim referitoare la repaos. Acest repaos activ ar trebui înțeles ca o condiție neschimbabilă în ciuda mișcării sau a încercării sufletelor, ceea ce ar justifica poziția sa la sfârșitul triadei cosmologice a lui Maxim ca încheiere. Ar însemna și că nu va exista o diferență ontologică între cei dreپți și cei răi, așa cum nu există nici acum.

Eshatologia este partea cea mai precară a gândirii teologice, deoarece încearcă să explice lucruri care nu s-au întâmplat încă și, chiar atunci când se întâmplă, limbajul și înțelegerea noastră ar putea fi prea limitate pentru a le înțelege. Apofatica „onorare prin tăcere” din scrierile lui Maxim pare mai adecvată decât orice tratat pe această temă. Totuși, restaurarea tuturor, o posibilitate

validă potrivit Bisericii, deși nu este o doctrină, are un loc special în speranțele sfinților care se roagă pentru mântuirea dușmanilor și exprimă speranța noastră în mila lui Dumnezeu. E posibil ca această tăcere onorabilă să exprime această speranță, care, în ciuda pericolului pe care îl implică determinismul ei, devine aproape o certitudine în această lumină : dacă chiar și o singură ființă umană este capabilă să ierte și să se roage pentru mântuirea întregului cosmos, nu ar putea Dumnezeu, în purtarea Sa de grijă, să găsească o cale pentru a-i primi în Împărăția Sa Cerească pe toți cei care doresc să fie primiți de către El ?

Traducere din limba engleză de Mihai-Silviu Chirilă

KATHRYN ROMBS

Doctrina epectazei la Grigorie de Nyssa : câteva implicații logice*

Grigorie de Nyssa a pus bazele primei teologii creștine negative sistematice¹. Implicat în disputele doctrinare împotriva celor ce Îl reduceau pe Dumnezeu la o Ființă limitată, care putea fi cuprinsă de intelectul uman, Grigorie descrie sufletul creștin ca angajat într-o căutare neîncetată a Dumnezeului ineputabil. În timp ce numeroși teologi greci au descris mișcarea sufletului către Dumnezeu, utilizând chiar cuvântul *epectază*, pornind de la participiul folosit de Pavel în Fil. 3,13, Grigorie este original prin aceea că a susținut că scopul ultim al omului este el însuși o înaintare neîncetată². În pasajul din care Jean Daniélou a extras denumirea doctrinei, Grigorie scrie :

...Fraților, nu (zic) că am și dobândit îndreptarea, ori că sunt desăvârșit; dar o urmăresc că doar o voi prinde, întrucât și eu am fost prins de Hristos Iisus. Fraților, eu încă nu socotesc să o fi cucerit, dar una fac : uitând cele ce sunt în urma mea, și tinzând (ἐπεκτεινόμενοι) către cele dinainte, alerg la țintă, la răsplata chemării de sus, a lui Dumnezeu, întru Hristos Iisus (Fil. 3, 12-13).³

Implicațiile acestei faimoase teorii privind progresul etern, *epektasis*, sunt uimitoare : potrivit lui Grigorie, nu există o vedere fericită sfântă (ultimă) a lui Dumnezeu. Chiar dacă sufletul ia contact direct cu divinul și este transformat după asemănarea Lui, acestuia nu i se satisface (acordă) niciodată cunoașterea cuprinzătoare a lui Dumnezeu. Pentru el, sufletul nu atinge niciodată unirea cu Dumnezeu ; nu există extaz ultim. Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet, atrăgând sufletul dincolo de propria-i sferă, în adâncimi și mai adânci⁴. Sufletul tinde constant spre Dumnezeu, tânjind după ceea ce este dincolo de el. Prin

* Traducere după : Kathryn Rombs, „Gregory of Nyssa's Doctrine of Epektasis : Some Logical Implications”, *Studia Patristica*, vol. 37, Peeters, Leuven, 2001, p. 288-293 (n. trad.)

1. Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism*, p. 141.

2. Clement Alexandrinul, *Stromate* VII, 2, PG 7, 1002b ; Origen, Hom. Num. 17, 5, PG 12, 710 ; De Oratione 25, PG 11, 498b ; Basil, PG 30, 144b ; 389c-92.

3. *Life of Moses*, II, 224-5.

4. Jean Daniélou, *Introduction*, la : From Glory to Glory, p. 59.

urmare, culmea experienței religioase, chiar după moarte, nu este marcată de satisfacție (*koros*), ci de dorință (*eros*). Grigorie se remarcă printre teologii creștini prin elaborarea unei eshatologii care neagă sufletului cunoașterea finală, odihna și satisfacția întru Dumnezeu.

Care este semnificația negării de către Grigorie a unirii finale cu Dumnezeu? Este această teorie a progresului etern al sufletului, nimic altceva decât descrierea unei uniuni dinamice, active și eterne cu Dumnezeu? Pentru că nu există controversă în a susține că unirea cu Dumnezeu nu ar putea fi niciodată statică. În timp ce numeroși erudiți ar prefera să sublinieze că această doctrină *nu* este una a *eterneli frustrări*, există o tensiune de netăgăduit în doctrina lui Grigorie între dorința sufletului de a se uni cu Dumnezeu și incapacitatea sufletului de a se uni cu El complet. Întrebarea este cum se poate interpreta și evalua insistența lui Grigorie pe ideea că Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet.

Doctrina spirituală a epectazei lui Grigorie de Nyssa ia naștere și formă din apărarea doctrinei ortodoxe niceene. Teologii niceeni, în special Atanasie, au recunoscut eroarea tezei origeniste, rezultat al influenței neo-platonice, anume că Logosul sau Cuvântul este dispus ierarhic deasupra sufletelor, dar mai jos (sub) Tatăl, fiind reflexia Lui perfectă, dar nefiind una în substanță cu El. Orice tentativă de a vorbi despre Fiul într-o manieră subordonată comportă riscul localizării Fiului de partea creației, chiar acest aspect fiind ceea ce au susținut arienii.

Tocmai în contextul unei atente considerări a limitelor neoplatonismului în aplicarea sa la creștinism, subliniază Grigorie prăpastia imensă dintre Dumnezeu necreat și sufletul creat, atât de mare, încât sufletul nu are nici o identificare sau punct de contact cu Divinitatea Trinitară. Nu se mai poate susține în mod legitim că Dumnezeu este amestecat în substanța creată, inclusiv în suflete, o doctrină foarte veche a neoplatonismului. A spune că avem cunoștința (totală) de Dumnezeu înseamnă să ne asumăm riscul de a aduce în colaps distincția dintre Dumnezeu și sufletul uman creat, distincție pe care Grigorie vrea s-o mențină fermă. Conform tradiției epistemologice grecești, contemplarea sau cunoașterea implică o identificare ontologică a cunosătorului și a lucrului cunoscut. Grigorie se îndepărtează de o viziune optimistă în cunoașterea lui Dumnezeu de către suflet, preferând în schimb o teologie negativă a dorinței perpetue. Experierea lui Dumnezeu de către suflet nu este, prin urmare, una a luminii, implicând viziunea/contemplarea (*theoria*), ci a întunericului (*gnophos*). Acesta este motivul pentru care, potrivit lui Grigorie, sufletul nu experiază nici o vedere fericită, nici o înțelegere. Ci, mai curând, sufletul pătrunde în *întunericul luminos*.

În etapa următoare, sufletul progresează prin toate aceste stadii și urcă mai sus, și pe măsură ce abandonează tot ce poate natura umană să obțină, pătrunde în încăperea tainică a cunoașterii divine, iar aici este înconjurată din toate părțile de întunericul divin. Acum, lasă în exterior toate care pot fi percepute cu simțul sau cu rațiunea și singurul lucru care îi rămâne pentru contemplare este invizibilul și incomprehensibilul. Și aici este Dumnezeu¹.

1. *Comm. Cant.*, XI, PG 44, 1000-1.

Sufletul finit, despărțit de Dumnezeu infinit printr-un abis de netrecut, îl cunoaște pe Dumnezeu cel mai bine ca incomprehensibil. Cel mai adevărat lucru pe care îl putem cunoaște despre Dumnezeu este că nu-L putem cunoaște.

Un al doilea impuls pe care îl primește Grigorie în direcția propunerii unei teologii spirituale apofatice vine de la lupta împotriva celor care au susținut că Dumnezeu este cognoscibil pentru că este finit. Origen a subscris la balanța clasică a grecilor dintre nelimitare (*apeiron*) și imperfecțiune, susținând astfel că, măcar într-un anume sens, Dumnezeu este limitat^{*}:

Pentru că trebuie să recunoaștem că chiar și puterea lui Dumnezeu este finită și nu trebuie, sub pretextul preamăririi Lui, să pierdem din vedere limitările Sale. Pentru că dacă puterea divină ar fi infinită, cu necesitate nu s-ar putea înțelege nici ea însăși, din moment ce infinitul este, prin natura sa, incomprehensibil¹.

Eunomiu îl urmează pe Origen în această privință și conchide că Dumnezeu, Care este finit, poate fi cunoscut în esență. Eunomiu susține că orice cuvânt sau concept își relevă în mod direct referința². El credea că cea mai bună definiție a lui Dumnezeu este *Nenăscutul*. Doctrina neo-ariană pe care o apăra ca un corolar la această perspectivă este aceea că Fiul, care este *Născut*, nu poate fi Dumnezeu. Conform lui Eunomiu, Îl putem cunoaște pe Dumnezeu: Dumnezeu este, în ultimă instanță, comprehensibil. Și ce cunoaștem despre El atrage după sine faptul că Hristos nu este Dumnezeu.

Forța lui Grigorie în fața principalului său adversar, Eunomiu, nu constă doar în a sublinia că Dumnezeu nu poate fi văzut, ci și în a arăta că natura lui Dumnezeu poate fi demonstrată a fi, *per se*, infinită. În calitate de Creator a toate câte există și de sursă a întregii bunătăți, argumentează Grigorie, Dumnezeu trebuie să fie infinit.

Dacă Divinul este perceput ca limitat de ceva, atunci trebuie să luăm în considerare și ce se află dincolo de această graniță... Ce se află în afara lui Dumnezeu este perceput a fi rău în natură. Dar s-a demonstrat că ceea ce cuprinde este mult mai mare decât ceea ce este cuprins... [Aceasta] este indubitabil. Prin urmare, nu se va acorda considerație celor ce îngrădesc natura infinită³.

Acum, consecința accentului pe care îl pune Grigorie asupra infinității divine pentru teologia sa spirituală rezidă în aceea că are ca rezultat direct teoria sa a progresului perpetuu, sau *epectaza*. El realizează această legătură în *Despre viața lui Moise*: „Nu este în natura a ceea ce este neîngrădit să fie perceput. Dar orice dorire a Binelui care este atrasă de acea înălțare se extinde constant, pe măsură ce omul progresează în străduința sa către Dumnezeu”...

* Aici se constată una din erorile scriitorului bisericesc Origen. (n. tr.)

1. *On First Principles* II.9.1. Păstrate la greci; omise de Rufinus. Traducere din Origen, *Despre principii*, traducere G. W. Butterworth (Londra, 1936).
2. *Contra Eunom.*, 12; II, 944 C.
3. *Life of Moses*, II. 236-8.

Astfel, nici o limită nu ar putea întrerupe sporirea în înălțarea spre Dumnezeu¹. Din moment ce Dumnezeu nu are limite, sufletul nu poate epuiza niciodată bogăția lui Dumnezeu. Mai mult, pentru că sufletul iubește ce este bun, iar Dumnezeu este Binele, sufletului nu-i lipsește niciodată dorința de a spori în desfățarea de Dumnezeu.

Mai mult, Grigorie are un bun motiv pentru a accentua dorința perpetuă a sufletului pentru Dumnezeu. Origen a fost condamnat pentru că a susținut că sufletele, îndestulate în dorința lor de vederea esenței divine finite, pierd curiozitatea și decad din fericire. Al doilea Sinod de la Constantinopol anatemizează această descriere din *De Principiis* II.8.3. : „Dar [creaturile raționale] au fost cuprinse de plictiseala iubirii și contemplației divine și s-au schimbat în rău, fiecare proporțional cu înclinația sa în această direcție; și... au luat trupuri ...”². Grigorie se opune posibilității ca sufletul să se plictisească de vederea fericită și declară că sufletul *nu se poate satura*, nici chiar în viața viitoare. De ce nu? Pentru că Dumnezeu este infinit: sufletul nu finalizează niciodată cunoașterea lui Dumnezeu. În acest context, pasajele privind dorința crescândă și insațiabilitatea sufletului pentru Dumnezeu sună mai optimistă. În *Despre viața lui Moise*, Dumnezeu îi vorbește lui Moise, simbolul sufletului :

În timp ce, Moise, dorința ta pentru *ceea ce va mai urma* a sporit și nu ai atins satisfacția în progresul tău și în timp ce nu vezi nici o limită a Binelui, ci tânjești mereu după mai mult, comuniunea cu Mine este atât de măreață, încât cine crește în ea nu va putea niciodată să-și înceteze progresul³.

Afirmația lui Grigorie că sufletul va crește neîncetat în dorință și neodihnă este binevenită în special în fața noțiunii eretice a căderii sufletului.

În contextul disputelor doctrinare în care era angajat Grigorie, putem vedea cât de pozitivă este teologia sa negativă. Prin accentul pe care îl pune pe infinitatea lui Dumnezeu, Grigorie protejează doctrina creștină în fața anomeanismului și teoriei origeniste a sufletului căzut. Asociată cu insistența asupra distincției logice dintre creat și necreat, punct crucial al teologiei niceene, Grigorie deduce în mod natural concluzia că sufletul finit nu poate epuiza niciodată adâncimile lui Dumnezeu, ci continuă să se înalțe etern spre Dumnezeu, găsind perfecțiunea în chiar dorința de înălțare⁴.

Dar, în apărarea doctrinei ortodoxe, Grigorie ridică o pretenție neobișnuită : sufletul tânjește după un Dumnezeu pe care nu-l va cunoaște niciodată deplin. Această iubire neîmplinită își găsește expresia în *Cântarea Cântărilor*, în care Grigorie vede o alegorie a vieții eterne cu Dumnezeu.

Sufletul, ieșind la cuvântul Iubitelui, îl caută, dar nu-l găsește. Îl strigă, deși el nu poate fi atins, prins... În acest sens, ea este, într-un anume sens, rănită și bătută

1. *Life of Moses*, II. 239.

2. A se vedea Butterworth, p. 125, nota 7.

3. *Life of Moses*, II. 242.

4. Comm. Cant. 43.

(învinsă), din cauza frustrării a ceea ce dorește, acum crede că dorința ei arzătoare pentru Celălalt nu poate fi împlinită sau satisfăcută.

Grigorie continuă prin a spune că sufletul este ușurat să afle că „adevărata satisfacere a dorinței sale constă în a-și continua neostoit căutarea și a nu-și opri nicicând înălțarea...”, dar agonia are ultimul cuvânt : „Apoi, el este sfâșiat” de o și mai arzătoare năzuință”. Este important să ne abținem de la a interpreta orice negativitate reală a acestei doctrine. Daniélou citează pasajul de mai sus, finalizat cu năzuința arzătoare a sufletului, și îl citează ca dovadă că sufletul este „satisfăcut în fiecare moment”¹. Dar nu se poate nega că o dimensiune a acestei doctrine este chiar aceea că sufletul rămâne oarecum nesatisfăcut pe deplin și neîmplinit : după cum scrie Grigorie, sufletului „nu i se acordă niciodată deplina satisfacție”². Acest aspect al doctrinei lui Grigorie l-a făcut pe Hans Urs von Balthasar să se întrebe dacă această doctrină nu se aseamănă uneia a „eternei frustrări”.

Nimeni nu l-a apărut mai mult pe Grigorie de această acuzație a „eternei frustrări” decât Jean Daniélou. El argumentează că intuiția pătrunzătoare a lui Grigorie spune că sufletul uman este, prin natura sa, o ființă dinamică, activă, care se află mereu în mișcare, înainte sau înapoi. De aici rezultă că, în viața eternă, în care sufletul se poate deplasa doar înainte, sufletul se mișcă „din slavă în slavă”, și astfel, se mișcă de la un moment de satisfacție la altul. Deși sufletul nu îl poate înțelege pe Dumnezeu dintr-odată, așa cum Se cunoaște Dumnezeu Însuși, sufletul este condus de dragoste să caute Binele divin în eternitate. În afirmarea progresului etern în Dumnezeu, Daniélou insistă că o afirmație a progresului etern în Dumnezeu este exact înălțimea a ceea ce ar putea experimenta ființa umană.

Totuși, este important să nu negăm niciodată faptul că, în scrierile lui Grigorie, Dumnezeu rămâne intangibil pentru suflet. Este crucial pentru Grigorie faptul că Dumnezeu rămâne totdeauna de neatins pentru suflet, chiar în ascensiunea acestuia „din slavă în slavă”. Iubirea nesățioasă a sufletului pentru Dumnezeu este răspunsul lui Grigorie la problemele căderii sufletului și la perspectiva reduționistă a lui Eunomiu asupra lui Dumnezeu și a cunoașterii noastre asupra Lui. În *Despre viața lui Moise*, Grigorie explică faptul că sufletul poate dispera uneori, pentru că nu poate să-L vadă pe Dumnezeu așa cum și-ar dori³. Dar, în ultimă instanță, este bine și drept ca Dumnezeu să rămână etern ascuns sufletului. Grigorie scrie : „Vederea adevărată a lui Dumnezeu constă în aceasta, ca acel care își înalță privirea spre Dumnezeu să nu înceteze niciodată în această dorință. Pentru că spune [Dumnezeu] : «Nu-mi poți vedea fața, pentru că omul nu mă poate vedea și apoi să trăiască»”⁴. Sufletul nu poate să vadă niciodată direct fața lui Dumnezeu, conform lui Grigorie. Acest divin

* În înțeles figurat (n. tr.).

1. *From Glory to Glory*, p. 62.

2. *Comm. Cant.* 43.

3. *Life of Moses*, II. 220.

4. *Life of Moses*, II. 233.

„nu” adresat sufletului este aspectul doctrinei lui Grigorie care indică răspunsul cel mai puternic al acestuia către adversarii săi, care și-ar fi dorit ca sufletul să-L vadă pe Dumnezeu față în față cu prețul dureros al unui Dumnezeu finit și al unui suflet căzut.

După cum am văzut, consecința logică a acestei doctrine este aceea că, pentru Grigorie, Dumnezeu rămâne etern dincolo de suflet. Cum înțelegem și evaluăm insistența lui Grigorie asupra imposibilității sufletului de a rămâne într-o stază finală în cunoașterea deplină a lui Dumnezeu? Pentru Grigorie, sufletul tinde spre întinericul divin, pierzându-și propria putere de a vedea doar pentru a se bucura de un mod mai măreț de a percepe prezența lui Dumnezeu. Deci, pe de o parte, Dumnezeu satisface sufletul. Dar eshatologia lui Grigorie este rezumată într-un paradox, acela că satisfacția noastră nu va fi niciodată satisfăcută. După cum declară în *Despre viața lui Moise*: „Aceasta este vederea adevărată a lui Dumnezeu: să nu fii niciodată satisfăcut în dorința de a-L vedea”¹. Fără aspectul negativ al acestui paradox, faptul că vom tânji etern spre ceva ce nu putem poseda deplin nu ar constitui un paradox.

Bibliografie

- Gregory of Nyssa, *The life of Moses*. Translation, Introduction and Notes by Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson (Classics of Western Spirituality, New York: Paulist Press, 1978).
- Idem*, *Commentary on the Canticle of Canticles*. Selections in *From Glory to Glory*, with an Introduction by Jean Daniélou (New York: Scribner, 1961).
- Idem*, *De virginitate*. Introduction, translation, commentary and index by Michel Aubineau (SC 119, Paris: Éditions du Cerf, 1966).
- Balthasar, Hans Urs von, *Presence and Thought* (San Francisco: Ignatius Press, 1995).
- Daniélou, Jean, *Platonisme and Théologie Mystique: Essai sur la Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1994).
- Louth, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon Press, 1981).
- McGinn, Bernard, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Vol. I, *The Foundations of Mysticism* (New York: Crossroad, 1994).
- Meredith, Anthony, S.J., *Gregory of Nyssa* (London and New York: Routledge, 1999).

Traducere din limba engleză de Liviu Petcu

1. *Life of Moses*, II. 239.

NIKOLAI A. LIPATOV

Problema paternității *Comentariului la Profetul Isaia* atribuit Sf. Vasile cel Mare*

Aș vrea să ridic din nou, astăzi, problema autenticității *Comentariului la profetul Isaia* care a fost mult discutată și diverse soluții oferite.¹ Nici una dintre viziuni nu a câștigat o acceptare universală și, în pofida atribuirii aproape universale a manuscrisului lui Vasile, opera a fost clasificată tot timpul ca *dubious* sau, mai grav, ca *spurious*². Scopul meu este de a contura similitățile frapante de metodă din *Hexaemeron* și *Comentariu*. Ca o lucrare autentică a lui Vasile, *Hexaemeronul* furnizează un bun criteriu. La fel ca și *Comentariul*, manevrează un text biblic constant și, de asemenea, adună multe din ideile importante aparținând lui Vasile. În consecință, se pot compara teologia, exegeza, discuția textuală biblică și uzul cunoașterii filosofice și științifice, și se poate observa distribuția simetrică a corespondențelor pe parcursul

* Traducere după: Nikolai A. Lipatov, „The Problem of the Authorship of the *Commentary on the Prophet Isaiah* Attributed to St. Basil the Great”, *Studia Patristica*, vol. 27, Peeters, Leuven, 1993, p. 42-48. (n. tr.)

1. J. Garnier, *Praefatio* (PG 29), CCXVI-CCXXX. P. Maran, *Vita Sancti Basilii Magni* (PG 29), CLXVI-CLXX. J. Wittig, *Des heiligen Basilius des Grossen geistliche Übungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon*, 374-375, im *Anschluss an Isaias 1-16* (Breslau, 1922) (rev.: A. Jülicher, *ThLZ* 16/17, 47 [1992], 361-364. J. Lebon, *REcc* 18 [1922], 582-583. J. Simon, *AB* 41 [1923], 180-182). P. Humbertclaude, „À propos du commentaire sur Isaïe attribué à saint Basile”, *RSR* 10 (1930), 47-68. (rev.: R. Devreesse, *RB* 42 [1933], 145-146; R. Stéphanou, *EO* 37 [1934], 238-240). Idem, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* (Paris, 1932). R. Devresse, „L'édition du commentaire d'Eusébe de Césarée sur Isaïe. Interpolations et omission”, *RB* 42 (1933), 540-555. Dom D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essai historique* (Paris, 1948), 30, n. 1. R. Loonbeek, *Étude sur le commentaire d'Isaïe* (diss. unpubl.; Louvain, 1955). A. Benito y Duran, „Filosofia de San Basilio Magno en su Enarratio in Isaiam prophetam (TU 125: 1981), 39-60. I. Escribano-Alberca, „Der Prophetic-Begriff von In proph. Isaiam (PG 30. 117-668)” (*SP* 17, 3; 1982), 1095-1101. R. Gryson și T.P. Osborne, „Un faux témoin de la *Vetus Latina*: La version latine du Commentaire pseudo-basilien sur Isaïe, avec une note sur le ms. 179 de la *Vetus Latina*” *RBen* 95 (1985), 280-292.
2. O. Bardenhewer, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur* (Darmstadt, 1962), 3, 147-148. B. Altaner, *Patrology* (Edinburgh / London, 1960), 339. J. Quasten, *Patrology* (Westminster, Maryland, 1963), 218-219. *CPG* 2 (1974), n. 2911, 166-167.

ambelor texte.¹ Acestea se extind nu doar asupra ideilor, ci și în ceea ce privește expresiile, și nu există contradicții semnificative între cele două lucrări.

Voi începe cu teologia. O temă teologică majoră în ambele lucrări este revelația, de vreme ce ele se ocupă de revelațiile lui Dumnezeu către Moise și Isaia. Ambele se referă la vocea lui Dumnezeu nu ca la un fenomen fizic afectând aerul, ci ca la unul care se reflectă direct în sufletul profetului, sau este exprimat în mod simultan în fapte și în legea naturii.² Atât *Comentariul*, cât și *Hexaimeronul* încep cu discuția legată de pregătirea și calitățile sufletului necesare pentru întâlnirea cu Dumnezeu.³ Ele continuă prin a oferi povestea lui Moise ca un exemplu al unei vieți pline de devotament, subliniind că pe parcursul celor patruzeci de ani petrecuți în Etiopia *el s-a devotat contemplației lucrurilor care sunt*.⁴

O altă temă importantă comună constituie chiar esența *Hexaimeronului*, și anume că lumea materială este un loc al învățării (διδασκαλειον) pentru sufletele umane, comunicând cunoștința providenței lui Dumnezeu. Cu mai puțină relevanță evidentă apare acest subiect, de asemenea în mod extensiv, pe parcursul *Comentariului*.⁵ Întrucât textul lui Isaia nu reclamă aceasta, tendința izbitoare demască viziunea foarte specific personală a exegetului asupra lumii.

Ambele lucrări oferă o perspectivă eshatologică a celei de-a opta zile ca ieșind din acest timp septuplu și, astfel, corelată cu eternitatea ca nemișcată, niciodată-fixată și perpetuă.⁶ Ele prezintă natura focului în formă divizată, în vremurile din urmă, dând strălucire celor drepte și ardere păcătoșilor.⁷

La fel ca în doctrina lor pozitivă, lucrările arată aceeași uniformitate și în ceea ce privește polemica lor. Ele atacă învățăturile filosofice elenistice ca mutual incompatibile și lipsindu-le criteriul de stabilire a adevărului.⁸ Alte ținte comune sunt : astrologia⁹, interpretarea scripturistică iudaică¹⁰ și anomeii.¹¹

1. Textele sunt citate urmând edițiile : S. Giet, Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron* (SC 26bis, 1968), 86-522 : referințele la ediția *Hexaimeronului* din PG 29 sunt date între paranteze ; pentru *Comentariu* (PG 30), 117-668.

2. *Hex.* 2, 172-174 (45 B-C) ; 3. 192-196 (53 C-56C) ; *Enarr. in Is.* 6, 432 A-B ; 6,440 A-B ; 7,452 A.

3. *Hex.* 1,86-88 (4 A) ; *Enarr. in Is. intr.* 121 A-D.

4. *Hex.* 1,88-90 (5 A-C) ; *Enarr. in Is. intr.*, 128 D-129 A. Pasajul similar despre dragostea pentru contemplație : *Enarr. in Is.* 7,452 C-D.

5. *Hex.* 1,106 (13 B), 110 (16 B-C), 114 (17 B), 134-136 (28 A-B) ; 3,242 (77 B-C) ; 4,246 (80B-C) ; 6,326-330 (117 B-120 B), 378 (141 C), 386 (145 C-D) ; 8, 462-464 (180 C-181 A) ; *Enarr. in Is.* 2,273 A-B ; 5,372 B, 376 A-B, 381 C-384 A, 385 A-B, 396 C ; 8,485 A-B ; 10,536 A-B ; 14,629 A ; 16,649 B-C. Reacția normală la minunile lumii naturale este considerată a fi admirația urmată de slăvirea înțelepciunii lui Dumnezeu Vezi. *Hex.* 5, 284-286 (97 B-C), 320 (116 B) ; 7,414 (157 C-D) ; *Enarr. in Is.* 2,249 A.

6. *Hex.* 2,178-184 (49 A-52 B) ; *Enarr. in Is.* 1,180 B ; 2,260 B. 4,333 C-336 A ; 13,584 C.

7. *Hex.* 6,336-338 (121 C-D) ; *Enarr. in Is.* 10,544 A-B.

8. *Hex.* 1,92-94 (8 A-B), 100-104 (9 C-12 C), 130-134 (25 A-28 A) ; 3,196-202 (56 D-57 D), 232-234 (73 B-C) ; 8,436 (168 A-B) ; *Enarr. in Is.* 10,537 A ; 5,405 A-C.

9. *Hex.* 6,348-362 (128 A-133 C) ; *Enarr. in Is.* 7,448 A ; 13,601 C-604 A.

10. *Hex.* 9,514-518 (204 C-205 C) ; *Enarr. in Is.* 6,428 B ; 7,464 A-465 B ; 14,617 A-B.

11. *Hex.* 9,518-522 (205 C-208 C) ; *Enarr. in Is.* 10,525 A-B.

Să ne întoarcem la exegeză. Scurtele cuvinte ale Scripturii sunt considerate de către Vasile și autorul *Comentariului* că ar deține o însemnătate uriașă¹, dar sensul lor poate fi interpretat în mod corect numai prin călăuzirea și darul Duhului Sfânt.² Symbolismul este admis³, pe când, atât extremele alegoriei⁴, cât și interpretarea prea-literală⁵ sunt respinse. Uzul imaginilor simbolice și comparațiilor, deși larg răspândit, este aplicat numai atunci când este justificat de uzul aceluiași simboluri sau al unora similare din Biblie, care servesc drept criteriu.⁶ În mod sigur, *Comentariul* este aparent mai generos în interpretarea simbolică decât *Hexaimeronul*. Dar aceasta se datorează caracteristicilor diferite ale Facerii și ale cărții Isaia. Relatarea simplă și scurtă a creației din Facerea nu i se pare lui Vasile una favorabilă aplicării imaginilor. Cum alte cărți ale Scripturii nu se referă în mod simbolic la acest pasaj, această practică este foarte probabil să conducă la erezie. Dar profeția lui Isaia conține în mod evident multe imagini care pur și simplu nu pot fi interpretate literal și este tratată în multe locuri din Noul Testament ca o prevestire a întrupării lui Hristos.

Interpretarea textuală și criticismul sunt caracterizate prin analiza atentă a semnificației unui cuvânt prin comparație cu utilizarea sa în multe locuri din Biblie, atât pentru a stabili sensul său, cât și pentru a indica dacă utilizarea se aplică în chip pozitiv sau negativ.⁷ În mod frecvent lucrările recurg la a oferi definiții stricte în maniera unei intrări de dicționar.⁸

O altă metodă de tratare a locurile obscure este confruntarea diverselor traduceri grecești ale Vechiului Testament cu referințele la textul ebraic. Textele lui Aquila, Symmachus și Theodotion și *Septuaginta*⁹, ca și originalul ebraic¹⁰ par a fi utilizate via *Hexapla* lui Origen, căci ambele lucrări menționează

1. *Hex.* 1,88 (4 A-5 A), 98 (9 B); 5,320-322 (116 C); *Enarr. in Is.* intr., 121 A; 5,348 A.
2. *Hex.* 2, 138-140 (28 C-29 A), 162 (40 B-C); 8,470 (184 C); *Enarr. in Is.* intr., 120 Â, 128 A.
3. *Hex.* 1,126 (24 A); 3,230-232 (73 A); 5,284-286 (97 C), 310 (109 C-112 A), 312 (112 B-C); 6,332 (120 D), 378-380 (141 C-144 A); *Enarr. in Is.* intr., 129 D; 1,176 A, 181 D-184 A, 228 B-C; 2,268 B, 277 A; 3,316 D; 4,333 C; 5,368 A, 385 C-388 C; 7,449 B, 457 C; 8,480 B-C; 15,629 C-D.
4. *Hex.* 2,142-144 (29C-32 Â), 152-156 (36 B-37 A); 3,234-238 (73 C-76 C); 9,478-482 (188 B-189 B); *Enarr. in Is.* 6,428 B-C; 8, 480 D-481 A.
5. *Hex.* 3,236 (76 A-B); *Enarr. in Is.* 5, 385 Â; 1,137 C; 13,593 A-B; *Hex.* 3,192-194 (53 C-56 B), 208-210 (61 B-C); 4,258 (85 B-C), 5,282-284 (97 A-B), 300-302 (105 C); 8,428-430 (164 C-D); *Enarr. in Is.* intr., 128 A; 2,233 A; 5,392 C, 424 A-B.
6. *Hex.* 5,296-298 (104 B-C), 304-306 (108 B-109 A), 320 (116 B-C); 7,406-108 (153 C-D); *Enarr. in Is.* 14,616 B-C; 1,149 A-B, 153 A; 2,265 C-268 A; 5,345 C-348 A, 368 A-C; 7,472 C-473 A; 8,473 C-476 Â; 9,517 A-B.
7. *Hex.* 1,108-110 (16 A-B); 2,178 (49 A); 3,206 (60 C-61 A), 230-232 (72 B-73 A); *Enarr. in Is.* 1, 228 A; 2,257 B-C; 3,329 A; 5,384 B-C, 424 B; 8,485 B-C; 15,629 B-C.
8. *Hex.* 1,112-114 (17 A); 2,142 (29 C), 156 (37 A), 158 (37 D), 176 (48 B); 4,258 (85 C), 264-266 (89 B); 6,368 (137 B), 370 (137 C); *Enarr. in Is.* 1,148 A-B; 149 B; 5,408 C-409 A; 10,525 B, 537 C-D, 544 C; 13,600 C.
9. *Hex.* 4,264 (88 C-89 A); *Enarr. in Is.* 1,144 C, 180 A, 228 A; 5,349 B; 6,445 A; 7,464 A; 10,552 C; 13,601 A; 16,656 A.
10. *Hex.* 4,264 (88 C-89 A); *Enarr. in Is.* 2,277 C.

semnul (οβελος) critic marcând pasajele dubioase¹ – care indică utilizarea unei ediții critice –, și ele se referă în mod amplu la confruntarea diverselor manuscrise (αντιγραφα), versiuni (ακδοσεις) și traducători (ερμενεις).² În *Hexaimeron*, Vasile își arată inabilitatea de a citi el însuși ebraica, atunci când se referă la o explicație a textului oferit lui de un foarte învățat sirian.³ În același fel, autorul *Comentariului* recunoaște avantajele cunoașterii limbii ebraice.⁴ Multele sale traduceri privind numele proprii ebraice necesitau doar abilitatea de a găsi echivalentul grecesc în *Hexapla* sau în alte lucrări timpurii.

Criticismul textual, în ambele cazuri, demonstrează o mare libertate. Ordinea cuvintelor este schimbată, cuvintele lipsă adăugate, substituțiile făcute dintr-un cuvânt pentru altul.⁵ Obscuritatea se explică ca o modalitate de încurajare a cercetării asupra semnificației și intenției Scripturii, din cauză că ceea ce s-a obținut cu efort este mai bine reținut.⁶

Cel mai bun argument pentru relația strânsă între *Comentariu* și *Hexaimeron* rezidă în perspectiva lor filosofică și științifică identice. Abundența materialului ilustrativ din *Hexaimeron* este naturală, dar aceleași exemple sunt utilizate și în *Comentariu*, chiar și atunci când nu sunt reclamate de textul din Isaia. Prin astfel de preferințe ies la iveală în mod limpede intervalul de cunoaștere și personalitatea comentatorului. Este important faptul că *Comentariul* conține multe exemple luate din știința naturală, în plus la cele care își găsesc paralele în *Hexaimeron*,⁷ și o parte din relatările sale sunt mai detaliate. Acordul literal se găsește în modul cum utilizează cele patru elemente,⁸ fazele Lunii,⁹ fenomenul zăpezii și ploii,¹⁰ legătura timpului și materiei,¹¹ diversele specii de păsări,¹² biologia unui liliac,¹³ clasificarea artelor,¹⁴ definiția frumuseții,¹⁵ întinericului,

1. *Hex.* 4,264 (88 C-89 A); *Enarr. in Is.* 3,328 C.

2. *Hex.* 4,264 (88 C-89 A); 1,112 (17 A); 2,168 (44 B); *Enarr. in Is.* 2,277 C; 3,328 C; 7,461 C; 10,552 A; 13,569 B.

3. *Hex.* 2,168 (44 B). Vasile citează pe sirian care compară Duhul Sfânt cu o pasăre încălzind și aducând la viață ouăle. Aceeași imagine a păsării stând pe ouă este utilizată în *Comentariu* (10,540 B) într-un context întrucâtva diferit, dar cu aceleași verbe (συν)θαλπω (a încălzi) și ζοογονεω (a aduce la viață).

4. *Enarr. in Is.* 10,552 A; 8,480 B-C.

5. *Hex.* 4,264 (88 C-89 A); 5,282 (96 C-97 A); 6,332-334 (120 D-121 A); *Enarr. in Is.* 1,164 B, 165 C; 5,349 A; 8,473 C, 497 C-D; 9,508 B-C; 16,665 A.

6. *Hex.* 2,150 (33 C); 3,194 (56 B); *Enarr. in Is.* intr., 128 B-C; 2,272 A.

7. *Enarr. in Is.* 5,420 B-C; 9,516 D-517 A; 13,565 D-568 A, 577 B-C, 585 B-588 B, 600 C.

8. *Hex.* 4,266-268 (89 B-92 A); 1,116-118 (20 A-B); 3,210 (61 B-C); *Enarr. in Is.* 1,176 B; 3,328 B.

9. *Hex.* 6,338-340 (121 D-124 B), 368-370 (137 B), 378-380 (141 C-144 A); *Enarr. in Is.* 1,177 A-B.

10. *Hex.* 3,232 (73 A-B); *Enarr. in Is.* 1,204 B; 5,360 C-D.

11. *Hex.* 1,106 (13 B-C); *Enarr. in Is.* 2,232 C-D.

12. *Hex.* 8,440 (169 A), 440-442 (169 B), 464 (181 A), 444 (172 A), 470 (184 B); *Enarr. in Is.* 2,249 A-B.

13. *Hex.* 8,464 (181 A); *Enarr. in Is.* 2,277 A-B.

14. *Hex.* 1,112-114 (17 A-B); *Enarr. in Is.* 5, 377 C.

15. *Hex.* 2,174 (45 C-48 A); 3,240 (76 D-77 A); *Enarr. in Is.* 5,409 A.

luminii,¹ dulceței și amărăciunii,² știința astrologiei,³ concepția uimitoare a zmeilor,⁴ înțepătura de albine,⁵ întemeierea și poziția Pământului,⁶ uzul medicinal al ierbii⁷ și mișcarea stelelor.⁸ Aceste corespondențe sunt așezate foarte simetric pe parcursul textului *Comentariului* și paralele sale apar în toate omiliile *Hexaimeronului*, mai puțin una.⁹

Aș dori să închei cu un exemplu concret demonstrând o intersectare a ideilor în ambele direcții. Dacă semnificația instructivă a observării lumii naturale pare a-și avea originea în interpretarea Facerii, logica prezentării viței de vie din *Hexaimeron* devine pe deplin clară numai prin comparație cu versiunea mai extinsă a *Comentariului*.¹⁰ În ambele lucrări, aceste pasaje ocupă o poziție extrem de semnificativă. În centrul celei de-a cincea omilii a *Hexaimeronului*, în pasajul cel mai bogat simbolic din întreaga lucrare, imaginea viței de vie furnizează liantul către învățătura potrivit căreia contemplația naturii ar trebui să ridice mintea la Dumnezeu. Imaginea este una recurentă la Isaia. Dar la începutul capitolului cinci, profetul concentrează în ea esența mesajului lui Dumnezeu către poporul său. La acest punct, *Comentariul* oferă cinci pagini pentru numai una din *Hexaimeron*. Totuși dacă îndepărtăm multe idei secundare intercalate, structura celor două pasaje apare aproape identică.

Argumentul din *Comentariu* este motivat de logica și cuvintele profeției, în timp ce, în *Hexaimeron*, lipsa referințelor repetate la Isaia îl face neclar. Acolo, Vasile începe prin a cita Evanghelia lui Ioan, unde se spune că Iisus este Vița, Tatăl este Culegătorul și credincioșii mlădițele,¹¹ pe când această citare este cea care concludă discuția din *Comentariu*. Aceasta este singura diferență structurală.

Vasile citează mai departe Isaia 5.1 și parafrazează parte din versul al doilea cu o schimbare a ordinii cuvintelor: „a plantat via și a împrejmuit-o cu gard” în loc de: „a împrejmuit-o cu gard, a sprijinit-o cu stâlpi și a plantat via Soreh”. Care este motivul pentru aceasta? Manevrarea versului din cadrul *Comentariului* îl poate oferi. Ea demonstrează că secvența frazelor ar trebui să corespundă secvenței din natură, unde plantarea precede susținerea cu stâlpi și împrejmuirea. Acest principiu îi este cu totul familiar lui Vasile, de vreme ce el l-a aplicat cu numai câteva pagini înainte în aceeași omilie a cincea.¹² Acolo el justifică o schimbare pe baze identice a ordinii cuvintelor într-un vers despre creația plantelor.

1. *Hex.* 2,154 (36 B), 162 (40 C), 170 (44 C); *Enarr. in Is.* 5,408 C-D.

2. *Hex.* 5,316 (113 B-C); *Enarr. in Is.* 5,408 D-409 A.

3. *Hex.* 6,348-362 (128 A-133 C); *Enarr. in Is.* 7,448 A; 13,601 C-604 A.

4. *Hex.* 8,460-462 (180 A-B), *Enarr. in Is.* 7,465 A-B.

5. *Hex.* 8,448 (173 B); *Enarr. in Is.* 7,469 A.

6. *Hex.* 1,124-130 (21 C-25 A); *Enarr. in Is.* 13,592 D-593 A.

7. *Hex.* 5,294 (101 C-D); *Enarr. in Is.* 1,196 A.

8. *Çex.* 1,102 (12 B); 6,348 (128 B); *Enarr. in Is.* 7,448 A.

9. Singura excepție este scurta omilie a șaptea dedicată creaturilor acvatice, care, mai puțin decât oricare altele, își găsesc locul în celelalte cărți ale Bibliei.

10. *Hex.* 5,302-306 (108 B-109 A); *Enarr. in Is.* 5,345 D-357 D.

11. Ioan 15,1.

12. *Hex.* 5,282 (96 C).

Următorul punct basilian din *Hexaimeron* interpretează pe scurt împrejmuirea viței – ca fiind păzirea poruncilor –, și protecția îngerilor – care oferă pază împotriva călcării în picioare (tescuiii) –, confirmând această viziune cu un vers din Psalmul 33.¹ Aceste explicații sumare, în special prima, nu pot fi derivate întru totul din referința la Psalmi, deși Isaia menționează riscul tescuiii, și *Comentariul* dezvoltă pe larg faptul că împrejmuirea semnifică, în mod evident, poruncile Legii – care, la fel precum proptelele, înalță sufletele și nu le lasă să fie călcate în picioare –, și de vreme ce Legea a fost dată prin îngerii, împrejmuirea semnifică, de asemenea, protecția îngerilor. După aceasta apare aceeași citare din Psalmul 33.

Continuând, Vasile susține faptul că Dumnezeu cere de la noi să acceptăm a fi cultivați prin săpare, adică prin a lăsa deoparte preocupările lumești care sunt o povară pentru inimile noastre. Nu există referințe la vreo mărturie biblică pentru o astfel de poruncă, astfel că s-ar putea crede că, la fel ca și în altă parte din cuprinsul celei de-a cincea omilii, Vasile exploatează imaginea operațiilor horticole, extinzând simboluri biblice, astfel că, nu numai anumite plante sunt simboluri ale sufletului, ci și cultivarea și biologia lor. În fapt, acest pasaj urmează logica *Comentariului*. La Isaia, Dumnezeu, descriind toată grija sa anterioară pentru viță, merge mai departe prin a spune că vița va fi abandonată și nu va mai fi niciodată curățată și săpată.² *Comentariul* vorbește, la fel ca și Vasile în *Hexaimeron*, despre necesitatea îndepărtării povarei zadarnice a gândurilor lumești. Dar, atât în Isaia, cât și în *Comentariu*, privarea de curățare și săpare este tratată ca o pedeapsă severă, și de aici Vasile le descrie în *Hexaimeron* în mod pozitiv ca fiind voința lui Dumnezeu pentru poporul său.

Următorul pas în învățătura din *Hexaimeron* dovedește, o dată în plus, faptul că aici Vasile urmează nu doar textul lui Isaia, ci și aceeași linie de interpretare cu cea a *Comentariului*. El spune că vița – care este sufletul – nu trebuie să se sălbăticească, adică să trăiască ostentativ, și utilizează un cuvânt foarte rar întâlnit în traducерile grecești ale Vechiului Testament, și anume *ολομανειν* („a-și face de cap”, „a se sălbătici”). Apare numai la Osea 10, 1, în versiunea lui Symmachus. Aceeași idee, cu același vocabular incluzând *ολομανειν*, este așezată și în punctul relevant din *Comentariu*,³ unde sunt descrise rezultatele jalnice ale abandonării sufletului de către Dumnezeu și pierderea culturii. După aceasta, tratarea *Comentariului* se încheie cu citarea din Sf. Ioan, cu care a fost început pasajul corespondent din *Hexaimeron*.⁴

Deci se poate observa că logica și ordinea interpretărilor simbolice date viței și poruncilor pentru suflete, în a cincea omilie din *Hexaimeron*, nu pot fi pe deplin înțelese prin ele însele, așa cum ele fac trimitere – fără referința repetată la Isaia – la argumentele găsite în pasajul relevant din *Comentariu*,

1. Psalm 33,8.

2. Isaia 5,5-6.

3. *Hex.* 5,306 (109 A); *Enarr. in Is.* 5,357 B.

4. Ioan 15,1-2.

nu numai în ceea ce privește textul profetului, ci și în legătură cu ideile și expresiile comentatorului însuși. O paralelă exactă poate fi găsită într-un lung pasaj din primul capitol al *Comentariului* însuși.¹ Desfășurarea pasajului este identică cu cea a *Hexaimeronului* tocmai discutată. Și ea se bazează pe începutul lui Isaia 5, dar singura citare scurtă și perechea de aluzii sunt o cheie numai pentru inițiați. Ele nu exprimă logica pasajului aflat formal în discuție. În plus, ideile și vocabularul fac trimitere la discuția care urmează în Isaia 5 a *Comentariului*. Cu alte cuvinte, tehnica este o paralelă directă la cea deja demonstrată în *Hexaimeron*. Simpla explicație este că ambele lucrări au ieșit din același condei.

Am discutat numai un pasaj în detaliu, dar, în general, corespondența noțiunilor teologice, a metodei exegetice, a discuției textuale și a viziunii filosofice și științifice, susținute de paralele textuale convinge că așa-zisa paternitate tradițională a *Comentariului la profetul Isaia* este, de asemenea, corectă.

Traducere din limba engleză de Daniel Jugrin

1. Enarr. in Is. 1,153 A-156 C. Vocabularul pasajului include, de asemenea, *ὁλομανεν* (1,156 B).

ILARION ALFEEV, MIHAIL JELTOV

Sfântul Grigorie de Nazianz, opera și activitatea sa din perioada constantinopolitană*

Omiliile

Până în prezent sunt cunoscute 45 de omilii ale Sf. Grigorie Teologul. O mare parte dintre ele fac referire la perioada în care a fost întâistătător al scaunului Constantinopolitan (379-381). În general, aceste cuvântări erau redactate de scribi iar ulterior îndreptate de însuși Sf. Grigorie. Nu există nici o reținere cu privire la autenticitatea lor. O excepție specială face omilia a 35-a, care se intitulează: „Pomenirea mucenicilor și contra arienilor”, conform P. Masson¹. Analiza asupra textului Sf. Grigorie se complică din cauza faptului că acest text a fost păstrat în nenumărate manuscrise. Doar în varianta greacă, lista cunoscută de manuscrise apare abia în sec. al XV-lea. În același timp, gradul de complexitate pentru definitivarea autenticității crește din cauza numărului mare de traduceri din limbile vechi (în lat. 9 omilii, traduse de Rufin de Aqueleia, între 399-400, în siriană toate omiliile (45), în armeană traduse 44 omilii, în arabă 30 omilii, în georgiană 19 omilii, în coptă 1 omilie și texte fragmentate, în etiopiană 1 omilie, în slavonă 13 omilii). Ulterior în limba slavonă a fost tradus integral corpusul de colecții liturgice. Deși F. Thompson a refuzat să recunoască traducerea slavonă a textelor patristice ale Sf. Grigorie Teologul, A. M. Bruni a demonstrat că poziția lui Thompson este eronată.

Există ediții diferite ale omiliilor cunoscute din sec. al XVI-lea. O importanță deosebită în această direcție au avut-o A. B. Kaio și Ch. Klemence din Paris (1778), ale căror lucrări reproduc textele din Patrologia Greacă, respectiv omiliile 35-36. Dar prima încercare veritabilă de a contura deplin textul critic al Sf. Grigorie a fost realizată abia în anii 1913-1930 de către L. Chternbach I.

* Traducere după: *Православная энциклопедия*, Энциклопедия издается по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и по благословению Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, Том. XII, Церковный Центр *Православная энциклопедия*б, col. 650-705 (*Enciclopedia Ortodoxă*, vol. al XII-lea, editat în Centrul Bisericesc și Științific „Enciclopedia Ortodoxă”), col. 650-705.

1. P. Masson „Le discours 35 de Grégoire de Nazianze: questions d'authenticité”, Palas, 1984, p. 179-188.

Saidak, T. Cunko și S. Vutrovski. Din cauza celui de-al doilea război mondial a fost întreruptă inițiativa acestor teologi polonezi, iar proiectul lor nu a fost finalizat. Dar, cu toate acestea, expunerea acestor omilii în varianta critică este în unanimitate acceptată în format monografic, ca rod al proiectului Sinko 1923, iar până în sec. XX a fost singurul text critic acceptat.

Pentru studiul istoric al textelor cercetate, un rol important îl are și prezentarea lor în cadrul unui corpus de texte cumulate, dar, în același timp, cuprinse în colecții de texte selectate, care conțin doar anumite părți din omiliile existente. Omiliile 1, 11, 14-16, 19, 21, 24, 38-45 sunt cunoscute în format incomplet; le putem numi colecții de texte selectate care în perioada bizantină erau citite după slujbele liturgice în momente și perioade bine determinate. Celelalte colecții ale textelor „necitite”, conțineau și celelalte omilii. În afară de aceste două colecții de omilii, există și colecții liturgice care cuprind și omiliile necitite. În multe manuscrise, omiliile sunt urmate de comentarii. Concluziile esențiale la care a ajuns Sinko sunt: pentru investigarea textuală este necesară colecția integrală și, în al doilea rând, toate manuscrisele acestor colecții necesită o referință exactă la cele două familii (N și M). Fiecare familie este caracterizată de o anumită ordine de cuvinte și se identifică în cadrul celor două tipuri de texte.

Chiar aceste concluzii și observații stau la baza editării ediției critice a colecției „Sources Chrétiennes”, elaborate pe baza a 10 manuscrise grecești, care cuprindeau colecția patristică întreagă, astfel încât 6 din cele 10 manuscrise aparțin familiei N, iar 4 familiei M. În prezent, concluziile textologice expuse de Sinko sunt în totalitate respinse (ceea ce șterge din importanța determinantă a textelor ce au ieșit în seria „Sources Chrétienne”). V. Šomer susține că manuscrisele încadrate în colecții nu se reduc principial la cele două familii, iar ordinea nu trebuie să corespundă obligatoriu unui text anume (Cf. Šomer, 1997). În același timp, nu este necesar să fie utilizate edițiile critice cuprinse în colecții.

Cele mai bune ediții au ieșit în seriile „Corpus Nazianzenum”, publicate în cadrul seriei „Corpus Christianorum, Series Graeca” de la Centrul de Cercetare (Centre d’Etudes sur Grégoire de Nazianze) din Louvain. În prezent numărul de texte ieșit sub egida centrului (care conțin edițiile textului grecesc, traduceri vechi din omiliile Sf. Grigorie, în același timp comentarii și cercetări făcute pe text) depășește deja 30 de volume, iar munca nici pe departe nu este finalizată.

I. Înțelesul dogmatic. După conținut, omiliile sunt în marea lor parte dogmatice sau au un caracter dogmatic; cele mai cunoscute dintre ele sunt: „Cinci cuvântări teologice” (Λόγοι Θεολογικοί), rostite în vara anului 380 (vezi Norris, 1991). Aceste cuvântări i-au adus Sfântului Grigorie renumele de „Teologul”. Ipoteza lui R. Winjberg prin care afirmă că aceste cuvântări nu aparțin Sf. Grigorie a fost respinsă și corectată de Dorotei Wendenbourg în 1980. Istoricii nu sunt de acord în unanimitate asupra anului. Sinko consideră că omiliile au fost susținute în vara lui 380. S. Tillemont indică anul 379 (Sinko, p. 27-31; Tillemont, *Memoires*, T9). I. Szymusiak (*Pour une chronologie...*) și afirmă că primele 4 omilii au fost rostite în Postul Mare în anul 380, până la conflictul pe care l-a avut Sf. Grigorie cu Maxim Cinicul iar ultima omilie „Despre Sfântul

Duh” a fost rostită cu 2 luni mai târziu, la Cincizecime, pe 31 mai. Pregătirea pentru această omilie a fost făcută de Sf. Grigorie în iarna anului 379/380. Aceste calcule nu-l mulțumesc pe A. Gallay. După opinia lui, a fost susținută între două evenimente, respectiv între conflictul cu Maxim Cinicul și până la întronizarea împăratului Teodosie în Constantinopol, între lunile iulie și noiembrie 380 (Gallay, *Introduction...*, 1978, p. 13-14).

Omilia a 27-a „Contra lui Eunomiu” (*Κατὰ Εὐνομίανόν, Adversus Eunomianus*) reprezintă o prefață pentru celelalte cuvântări. Sf. Grigorie în această omilie reflectează la semnificația titulaturii adânci de teolog. Conținutul cuvântării problematizează: „Cum trebuie să fie teologul veritabil? Cine poate teologhisi? În fața cui? Când? În ce măsură și despre ce?” În omilia a 28-a „Despre Teologie” se vorbește despre Dumnezeu, despre firea dumnezeiască, natura și însușirile acesteia. În omilia a 29-a „Despre Dumnezeu-Fiul” este atinsă între-barea referitoare la naturile omenească și dumnezeiască unite în Dumnezeu; tot aici sunt enumerate apelativele cu care este numit Fiul, întâlnite în Sf. Scriptură. Omilia a 31-a „Despre Sf. Duh” îi combate pe macedoneni, demonstrând demnitatea dumnezeiască a Sfântului Duh și consubstanțialitatea Acestuia cu cele două Ipostasuri ale Sfintei Treimi. Cele cinci omilii sunt dedicate expunerii clasice a Trinității ortodoxe. Pe parcursul istoriei Imperiului Bizantin, omiliile au rămas cele mai importante și autoritare în materie de învățătură dogmatică, consacrate din timpul vieții Sf. Grigorie și chiar au fost declarate ca manifest al credinței niceene. Compuse în timpul celui de-al doilea Sinod Ecumenic în rând cu celelalte scrieri ale marilor sfinți capadocieni, au creat un teren real care a dus la înfrângerea zdrobitoare a arianismului și la biruința solemnă a partidei niceene.

Omilia a 32-a „Despre moderarea ordonată în conversație” afirmă că nu poate fiecare în orice timp să teologhisească. În omilia a 20-a „Despre dogma Sfintei Treimi și despre instalarea episcopilor” (*De dogmate et constitutione episcoporum*, 380). Sinko perfectează denumirea acestei omilii – „Despre dogma Sf. Treimi la instalarea episcopului” (*Περὶ δόγματος κατὰ καταστάσεως ἐπισκόπων*) (Sinko, p. 65 Cf. Mossay, *Introduction*, 1980 p. 45-50). Cu certitudine acest titlu s-a referit exclusiv la instalarea episcopului în scaunul constantinopolitan și la mărturisirea credinței pe care o prezintă candidatul la instalare. Această omilie îi mustră pe cei care binecuvântează fără a cunoaște Sfânta Scriptură și nu se îngrijesc de comportamentul moral (făcând referire la populația Constantinopolului care obișnuia pățimaș să se angajeze în discuții și dispute teologice). În această omilie, rostită de Sf. Grigorie la venirea sa în Constantinopol, este expusă învățătura Sf. Treimi conform tradiției niceene împotriva lui Sabelie și Arie; Sfântul cristalizează învățătura cu privire la egalitatea persoanelor Sfintei Treimi, nuanțează sensul cuvântului „început” (*ἄρχή*) și vorbește despre nașterea din veac a Fiului.

II. Panegiricile și Laudele. Omilia a 7-a se intitulează „Cuvânt la moartea fratelui Cezarie”. Acest cuvânt este dedicat amintirii morții premature a lui Cezarie, care este lăudat de Grigorie în mod deosebit pentru dragostea lui pentru știință: „Răsăritul și Apusul, toate țările și toate locurile pe unde a fost Cezarie slujesc ca torțe înflăcărate ale cunoștințelor lui”. În omilia a 8-a, „La

înmormântarea surorii Gorgonia”, Sf. Grigorie vorbește despre ascetismul și adâncă cucernicie a surorii Sf. Vasile cel Mare. În ambele panegirice și în omilia a 18-a, „Cuvânt la înmormântarea tatălui”, Sf. Grigorie rostește de mai multe ori în cuvinte cordiale la adresa părinților Sf. Vasile. În omilia a 11-a, „Cuvânt pentru Sf. Grigorie de Nyssa”, Sfântul evocă dragostea pentru episcopul Nyssei și vorbește despre modelul de pomenire al mucenicilor. Omilia a 13-a este adresată lui Eutalie, prietenul Sf. Grigorie, cu ocazia hirotoniei lui ca episcop al Doarelor. Omilia a 15-a este rostită în ziua pomenirii Sfinților Macabei. Omilia a 21-a se intitulează „Laudă Sf. Atanasie cel Mare”; aceasta prezintă informații bogate despre marele sau contemporan. Omilia a 24-a este consacrată amintirii Sfântului Mucenic Ciprian al Cartaginei. Omilia a 25-a se adresează filosofului Iron (Maxim Cinicul) care, întors din exil, îl oferă ca exemplu de om iubitor (pe Sf. Grigorie – n.n.), ce combină iubirea pentru filosofie cu cucernicia lui Hristos. O omilie inegalabilă și plină de adâncime este omilia a 43-a, „Cuvânt la înmormântarea Sf. Vasile cel Mare” (*Funebris oratio in laudem Basilii Magni*, 379), text în care Sf. Grigorie mărturisește cele mai tainice gânduri și exprimă dragostea lui pentru Atena, învățătura grecească și dogma Sfintei Treimi. Lăudând și preaslăvind sfințenia adormitului, Sf. Grigorie vorbește elogios despre calitățile sale umane. Nu este prezentată o imagine idealizată a unui ascet, ci un portret viu, scris realist și luminos.

III. În omilia a 3-a, Sf. Grigorie se justifică în legătură cu fuga în Pont, după ce a fost hirotonit episcop, învățând despre importanța cinului preoțesc, despre modelul episcopului, nuanțând bazele pastorației în Biserica lui Hristos. Această omilie este cunoscută ca fiind tratatul despre preoție; ulterior Sf. Ioan Gură de Aur a folosit cuvântările Sfântului pentru a-și scrie propriul tratat: „Șase cuvinte despre preoție”. Cuvântarea a 6-a a fost rostită după terminarea perioadei în care a fost el însuși în exil, moment în care Sfântul și-a impus legământul tăcerii, legământ dedicat întoarcerii unei comunități de monahi din Nazianz în sânul Bisericii. În cuvântările a 9-a și a 10-a Sf. Grigorie se îndreptățește în legătură cu fuga lui neanunțată, pentru a se retrage în singurătate. Ambele omilii au fost rostite în prezența tatălui lui și a Sf. Vasile. Omilia a 12-a este dedicată Sf. Grigorie, tatăl Sfântului Grigorie Teologul, atunci când i-a oferit frâiele scaunului episcopal din Nazianz. Omilia a 17-a a fost susținută în prezența tatălui lui care suferea tăcând din cauza ploilor torențiale cu grindină ce au răvășit câmpiile regiunii sale. În această omilie, Sf. Grigorie îl liniștește și îl consolează pe tatăl lui. Omilia a 19-a este rostită cu ocazia decretului împăratului Iulian Apostatul, care a ordonat realizarea recensământului populației Imperiului. În această omilie, Sf. Grigorie îl menționează pe împăratul Iulian ca fiind „prietenul apropiat, cu care a studiat la aceiași profesori și a frecventat aceleași cursuri”. Profesorul Papadopoulos Stelyanos aproximează cu exactitate că acest recensământ a fost realizat în anul 374.

Omilia a 22-a și a 23-a au fost rostite în Constantinopol cu ocazia disputei dogmatice între ortodocși și arieni. În acest sens, Sf. Grigorie îi îndeamnă la pace, îndreptându-i pe toți spre a urma hotărârile Sinodului de la Niceea, în special învățătura despre Sf. Treime. În Omilia a 26-a, Sfântul povestește

despre încercarea lui Maxim Cinicul de a prelua în mod fraudulos scaunul arhieresc al Constantinopolului. În omiliile 33-34 se îndreptățește în fața acuzațiilor aduse din partea arienilor, iar în omilia a 36-a precizează public că nu a avut niciodată dorința expresă de a ocupa scaunul Bisericii din Constantinopol. Omilia a 42-a a fost rostită în momentul întâmpinării celor 150 de episcopi, atunci când au sosit în Constantinopol. Acest cuvânt reprezintă o apologie a sfântului adresată episcopilor, omilie în care se îndreptățește în urma calomniilor produse de partida ariană ; tot în această omilie, Sf. Grigorie își ia rămas bun de la popor în Biserica Sf. Anastasia.

IV. Sfântul a susținut două tratate în care a dezvăluit și demască învățătura împăratului Iulian. Tratatetele au fost editate după moartea acestuia (26 iunie 363), dar probabil fuseseră începute în momentul în care Sf. Grigorie a fugit din Nazianz, cu ocazia hirotoniei în episcop. Textul a fost finalizat și publicat la sfârșitul anului 364 – începutul anului 365 (Lugaresi, 1993, p. 45). Sfântul nu a protestat doar împotriva convingerilor împăratului Iulian, ci și împotriva fenomenului extins al curentelor eretice care s-au ivit în scurta guvernare a acestuia. Probabil, inițial Sf. Grigorie n-a cunoscut scrierile împăratului care erau îndreptate împotriva creștinilor, dar a insistat să uzurpe „mărirea” pe care i-o aduceau susținătorii lui Iulian Apostatul.

V. Cuvântările de la Praznicele mari și predica. Activitatea de propovăduitor a Sf. Grigorie a început cu o omilie susținută la sărbătoarea Paștilor, rostită ulterior după hirotonia sa în episcop și a s-a încheiat în ziua de Paști, când a părăsit scaunul arhieresc al Constantinopolului. Omilia a 38-a a fost rostită la Teofanie, sărbătoare în care se săvârșeau simultan pomenirea Nașterii și Botezului Domnului. Omiliile 38, 39 și 40 cuprind o colecție de trei cuvântări la Botezul Domnului ; unii cercetători susțin că aceste omilii au fost rostite în momentul în care deja ciclul celor două sărbători a Nașterii și a Botezului Domnului erau separate și specifică că Omilia 38 a făcut cunoscută pentru prima dată, această separare liturgică și calendaristică din tradiția grecească (vezi Roll, 1995 ; Mossay, 1965, p. 34). Omilia 41 a fost rostită la sărbătoarea Cincizecimii, iar Omilia 44 a fost rostită în Săptămâna Sf. Toma Apostolul. Predicile dedicate sărbătorilor bisericești compuse de Sf. Grigorie de Nazianz sunt bogate în conținutul lor teologic, ceea ce a și influențat rânduiala liturgică a Bisericii.

Creația poetică

Poezia. Moștenirea poetică păstrată până astăzi, numără 408 de poezii, în marea lor parte scrise în ultima parte a vieții Sf. Grigorie. În lucrarea lui *Despre poezie*, sfântul explică care a fost cauza determinantă pentru care a început o operă de scriere a poeziilor: dorința de a combina discursul său teologic cu metrul poetic, în puține cuvinte să cuprindă multe sensuri, să creeze o manieră plăcută de exprimare a poruncilor dumnezeiești, să combată

versurile ereticilor cu poeziile lui hristologice. Nu în ultimul rând, Sf. Grigorie își găsea liniștea prin ele. El a utilizat versiunea arhaică a limbii grecești, măsurile se bazau pe o ordine alternativă a silabelor scurte și lungi (hexometrul, distihul, iambul, trimetrul iambic și pentametrul iambic); uneori îl copia pe Homer, pe Euripide și pe alți poeți antici. În aceste versuri nu au fost identificate influențe siriene, ceea ce era caracteristic Sf. Roman Melodul (Musurillo, p. 46). Versurile sale sunt dedicate mai multor aspecte din viața creștină, oglindind în marea lor parte diverse subiecte și trăiri teologice, cuprinse și în alte lucrări ale sale.

Nu există o ediție critică asupra operei poetice a Sf. Grigorie (cu excepția unor lucrări). În anul 1504, A. Manutsi a publicat o ediție critică a unui număr de poezii ale sfântului, cu o traducere paralelă din greacă (pentru prima dată în istoria textelor bilingve traducerea latină a fost însoțită de un text grecesc). Pe parcursul istoriei edițiilor patristice, poeziile Sf. Grigorie au fost publicate în cadrul colecțiilor operelor lui. În vol. al doilea al editurii pariziene J. de Billie (1630) au fost publicate 166 de poezii. La sfârșitul secolului XVII-lea și începutul secolului XVIII-lea au fost descoperite un număr mare de poezii necunoscute până atunci ale Sf. Grigorie. Abia în anul 1842, benedictinul Kaio publică în premieră colecția integrală a poeziilor Sf. Grigorie și le introduce în Patrologia Migne. În această publicație, opera poetică a fost împărțită în două părți, în prima parte: „Versurile teologice” (*Carmina theologica*) separate la rândul lor în treizeci și opt de poezii dogmatice și patruzeci de poezii morale. Printre operele dogmatice se evidențiază o scurtă expunere dogmatică numită „Cântarea tainică”, prezentată într-un format poetic, care include versuri despre Sfânta Treime, despre Sfântul Duh, despre lume, despre zămislirea lui Dumnezeu, despre îngeri, suflet, venirea lui Hristos, despre om și altele.

Alte poezii publicate conțineau diverse învățături și meditații ascetice legate de lupta împotriva patimilor și poezii dedicate profeților și minunilor Mântuitorului. A doua parte a scrierii conține versuri istorice (*Carmina historica*), împărțite în două: „Versuri despre mine însumi” și „Poezii pentru alții”. Poezii monumentale cu caracter autobiografic – poemul „Despre viața mea” (*De vita sua*), conține 1949 de versuri. Această lucrare reprezintă o sursă importantă și unică de informații referitoare la viața Sf. Grigorie, începând cu anii copilăriei până la momentul părăsirii scaunului constantinopolitan, declarată ca cea mai bună autobiografie scrisă în epoca respectivă. De aceeași anvergură, preluată din colecția Migne, este lucrarea „Despre mine însumi și despre episcopi.” Această lucrare este percepută ca fiind o continuare a poemului „Despre viața mea”. În ultimul timp se discută faptul că Sf. Grigorie nu amintește în aceste lucrări despre arhiepiscopul Nectarie, urmașul său la scaunul constantinopolitan. Cercetătorii au tras concluzia că opera a fost scrisă până pe data de 9 iulie 381, ziua în care a fost convocată ultima ședință a Sinodului al II-lea Ecumenic, prezidată de Sf. Grigorie; în aceeași lucrare se fac mențiuni exacte despre stabilirea datei concrete a apariției operei sus-numite vehiculându-se anul 381. Poemul „Despre viața mea” este datat în anul 382 (C. Jungck). Cu toate acestea, faptul că nu este menționat numele arhiepiscopului Nectarie reprezintă

un argument sigur că poemul „Despre mine însumi și despre episcopie” a fost scris înainte de părăsirea scaunului arhieresc al Constantinopolului ; cu toate acestea, cea mai sigură informație ne-o dau înseși cuvintele autorului. În colecția de opere autobiografice putem face referire și la poemele : „Versuri despre mine însumi”, „Cântare despre tristețea sufletului meu”, „Plângere la suferința mea” și alte lucrări.

II. Între operele poetice scrise de Sf. Grigorie se găsesc și epigramele și aforismele, întâlnite în tradiția stilului grecesc, antologii „Gânduri scrise singuraticilor” ș.a. În ciclul de lucrări dedicate cuvântărilor cu ocazia înmormântărilor, Sf. Grigorie introduce și utilizează anumite epitafuri pentru elogiarea rudelor, prietenilor și pentru sine însuși. O multitudine de epitafuri le folosește atunci când se adresează fecioarelor, pentru a le îndemna la înfrânare și a le plasticiza tabloul morții și al înmormântării.

III. Sub numele Sf. Grigorie a fost publicată tragedia „Hristos pătimitorul” (Χριστός πάσχων), care este singura operă bizantină cu caracter dramatic-religios care s-a păstrat până în prezent. Aceste versuri au ca laitmotiv pătimirea lui Hristos și cuprind 2602 de versuri iambice, inspirate din creația lui Euripide, Eschil, Homer și Licofron. Unicitatea tragediei constă în modalitatea practică de a fi regizată în mediul teatral și nu este obligatoriu să fie percepută ca monument al poeziei liturgice. Acest stil poetic are o formă poetică antică și conține învățături hristologice. Rolul principal îl are Născătoarea de Dumnezeu, celălalt erou al operei lui este Hristos, apoi îngerul, teologul anonim, Iosif din Arimateea, Nicodim, Maria Magdalena, tânărul de lângă mormânt, arhierul, străjerii, Ponțiu Pilat, corurile. Lucrarea vorbește despre patimile Mântuitorului, răstignirea, moartea, înmormântarea și învierea lui Hristos. Unul dintre laitmotivele tragediei este subiectul pogorării lui Hristos la iad, ceea ce apropie tragedia de condacele sfântului preacuvios Roman Melodul. Autenticitatea acestei lucrări a fost recunoscută pentru prima dată în anul 1542, contraargumentele apărând abia în secolul al XVI-lea. În anul 1588 Cezar Baronn, cu tot respectul pentru Sf. Grigorie a susținut că autorul tragediei poate fi mai curând Apolinarie din Laodiceea. În anul 1593, Antonio Possevino a respins autenticitatea acestor tragedii. În secolele XVII-XIX, părerea despre caracterul pseudoepigrafic al poeziilor sfântului a devenit o certitudine iar pentru recunoașterea autorității acestor tragedii s-au lansat mai multe personalități : Grigorie I, Patriarhul Antiohiei (sec. al VI-lea), Teodor Prodrom (sec. al XII-lea), Constantin Manassi. Probabilitatea ca în secolul al IV-lea să fie scrisă o tragedie religioasă era mică, astfel că s-a înaintat ideea lui K. Krumbacher. El este împotriva atestării documentare în favoarea Sf. Grigorie și își bazează pledoaria pe faptul că *liber tragediae* este amintit în catalogul cărților bisericești orientalo-siriene, pus pe seama lui Avdiso bar Brihi (Assemani 1725, p. 23-24). Odată ce traduceri în siriană datează aproximativ din sec. V-VII, traduceri din greacă în limba siro-orientală practic este imposibilă, deoarece în această perioadă Biserica Orientală a pierdut orice contact cu Bizanțul. Este dificil să-ți imaginezi că o creație bizantină din secolul al XI-lea sau al XII-lea și-a făcut apariția pentru prima dată în limba siriană. Analiza stilistică a

textului îl afișează pe Sf. Grigorie ca autor și textele sunt apropiate de stilul poetic al poeziilor lui, contestate de edițiile critice. Doar o persoană care cunoștea cu desăvârșire tehnica versurilor antice putea să creeze o tragedie, și această persoană era contemporană cu acea perioadă în care a activat cu certitudine Sf. Grigorie Teologul. Conceptul de tragedie religioasă a apărut atunci când s-a combinat tendința promovării poeziei antice cu gândirea poetică și lirică a creștinismului și chiar în acest curent a fost angajat Sf. Grigorie.

Tuilier, cercetând contraargumentele aduse împotriva atribuirii autenticității sfântului Grigorie a concluzionat că nu există nici o remarcă consistentă care să demonstreze neautenticitatea operei lui și pentru acest motiv a publicat în seria „Sources Chretiennes” opera Sf. Grigorie (*Tuilier*, p. 11-18). Acest savant urmărind cu atenție conținutul dogmatic din tragedie a sintetizat asigurând că autorul canonic a fost Sf. Grigorie, care în mod firesc fost implicat în lupta împotriva apolinarismului.

Correspondența. Sfântul a avut o corespondență largă cu episcopi, mucenici, monahi, retori, sofiști, militari și cu alte persoane cu autoritate. Sfântul Grigorie a fost primul autor bizantin care și-a publicat propriile scrisori. Într-o scrisoare adresată nepotului Sf. Gorgonia, Nicovul, mărturisește că scrisorile Sf. Vasile cel Mare sunt mai importante. În alte scrisori, Sf. Grigorie expune anumite reguli ale stilului epistolar. Scrisorile trebuie să fie scurte (în funcție de situație), clare (apropiate de stilul real de vorbire), plăcute, dar trebuie să conțină formule înfrumusețate, sentințe, proverbe, maxime, expresii gândite. Scrisorile Sf. Grigorie respectă în totalitate aceste condiții, se disting de altele prin reflecții bogate și claritate, fiind pătrunse de un principiu mereu utilizat al laconicității („în puține cuvinte să exprimi multe”, *Scrisoarea 54*). Și Sf. Vasile cel Mare vorbea de concizia corespondenței Sf. Grigorie (Basil Magnus, *Ep.* 19).

Se cunosc 249 scrisori care îl au ca autor pe Sf. Grigorie, dar nu toate îi aparțin. *Scrisoarea 241* îi aparține Sf. Vasile cel Mare (Basil. Magn, *Ep.* 196), *Scrisoarea 249* îi aparține Sf. Grigorie de Nyssa (Greg. Nyss, *Ep.* 1). Scrisorile 42, 57, 65, 66, 245-248 sunt parte componentă din corespondența Sf. Vasile cel Mare (*Basil. Magnus*, Corespondența 47, 321, 166, 167, 367, 169-172). *Scrisoarea 243* aparține, conform manuscriselor, atât Sf. Grigorie Teologul, cât și Sf. Grigorie de Nyssa și Sf. Grigorie Taumaturgul (în traducerea siriană scrisoarea se intitulează „Către Filagrie și despre deoființime”). Cercetătorii nu acceptă autenticitatea acestei scrisori, bazându-se pe configurația stilistică. Cea mai mare parte a scrisorilor sunt scrise în ultima parte a vieții și sunt adresate prietenilor și rudelor lui, multe având un caracter autobiografic; printre scrisori sunt înregistrate cereri, plângeri și intervenții (solicitări). Unele scrisori au și un caracter dogmatic, două din ele sunt adresate preotului Cledonie (*Ep.* 101 și 102), persoană care a administrat o perioadă de timp Biserica din Nazianz. Corespondența a avut loc în anul 382 și a avut ca motiv disputa apolinariană (în această epistolă Sf. Grigorie expune învățătura despre întruparea Cuvântului lui Dumnezeu). În scrisoarea adresată succesorului Sf. Grigorie, Nectarie, pentru scaunul Constantinopolitan (*Ep.* 202), scrisă în 387, Sf. Grigorie îi atrage atenția lui Nectarie despre revigorarea ereziei și despre

măsurile care trebuie luate în calitate de întăistător și îl atenționează chiar de luarea unor măsuri civile împotriva extinderii acestor învățături (această scrisoare este citată de Sozomen, *Historia Ecclesia*, VI 27).

Pe 10 martie 388 a fost dat un edict al împăratului Teodosie împotriva ereticilor. Textul edictului a fost adresat apolinariștilor, interzicându-le adunările și posibilitatea să aibă episcopi. S-a păstrat „Testamentul” Sf. Grigorie în care oferă indicații cu privire la împărțirea averii lui și dă ordin prin care sunt eliberați toți robii (vezi Martroye, *Le testament*).

episcop Ilarion Alfeev

Opera atribuită sf. Grigorie, dar care nu-i aparține. În manuscrisele grecești și traduceriile slavone s-au păstrat niște colecții de întrebări-răspunsuri (care de cele mai multe ori au un caracter apocrif), conținuturi biblico-istorice, teologice, liturgice sub formă de dialog ; cercetătorii susțin că în aceste serii de dialog probabil au fost introduse fragmente interpolate. Una dintre cele mai cunoscute colecții este *Dialogul celor trei ierarhi*. Deși a fost introdusă în lista cărților contestate și neacceptate, a fost foarte răspândită în Rusia. Mai multe colecții de acest gen au fost publicate în perioada secolelor XIX-XX de către cercetătorul V.N. Mociuliski (1893). În anul 1890 apare o ediție a acestor dialoguri. Teologul A.I. Almazov a publicat *Rugăciunile apocrife, blesteme și farmece. Pentru o istorie a operelor interzise*, Odesa, 1901, p. 83-85 și altele. Cea mai mare parte a lucrărilor apocrife nu au fost tipărite (vezi Sajdak 1914, p. 233-236). Investigațiile făcute de cercetători, dedicate acestor scrieri apocrife demonstrează, pe baza analizei textologice, diferența de conținut și de text. Printre operele atribuite lui se află *Tâlcuirea Dumnezeieștii Liturghiei*, cunoscută sub titlul „Onestitatea Sf. Grigorie Teologul față de slujbe”. În această lucrare sunt prezentate explicații simbolistice pentru anumite părți din biserică, tâlmăcirea slujbelor bisericești și arătări de îngeri care-I slujesc lui Dumnezeu în timpul Liturghiei, dar, în același timp, face referire la anumite scrieri apocrife cu conținut nou testamentar. Această tâlcuire liturgică a fost răspândită în limba greacă și limba slavonă, și era chiar o exegeză recunoscută, fiind de multe ori amestecată printre explicațiile canonice recunoscute (vezi Krasnoselțev) și alte comentarii și studii. Această lucrare a fost atribuită Sf. Ioan Gură de Aur și Sf. Vasile cel Mare, conform unor manuscrise și cărți de cult (*Liturghier*, sec. XIV). O importanță deosebită pentru o înțelegere sacrificială a Liturghiei, a avut-o tâlcuirea des întâlnită în anumite ediții a contemplării Pruncului Hristos, care apare în Sfintele Daruri în momentul sfințirii și frângerii Lor, destinată pentru a fi oferită în împărțășirea credincioșilor. Existența acestor conținuturi mistagogice apropie direcția aceasta de povestirea Sf. Grigorie Decapolitul despre minunata vedere a sarazinului și convertirea lui la creștinism, devenind un ascet și sfârșind cu o moarte mucenicească.

Liturghia și anaforaua. Sf. Grigorie îi este atribuită și recunoscută în totalitate Liturghia al cărei text a fost păstrat în variantă coptă (Hammerschmidt 1957) și în limba greacă. Liturghia este scrisă într-o manieră personală, în

fragmente prozaice care se combină cu cele poetice. Rugăciunile Liturghiei sunt adresate celei de a doua Persoane a Sf. Treimi; unele rugăciuni au în compoziția lor expresii monofizite născute dintr-o sinceritate mistică. După toate probabilitățile, această Liturghie nu-i aparține, nici chiar părți din ea nu pot fi atribuite Sfântului. Aceste dovezi sunt bazate pe conținutul teologic și diferențele filologice care nu-l caracterizează pe Sf. Grigorie (vezi Engberding 1964, p. 100-111). Se cunosc și alte anaforale, care însă nu corespund textelor copt și grecesc. În tradiția etiopiană 4 dintre cele 20 de anaforale îi sunt atribuite Sf. Grigorie.

În manuscrisele Sf. Grigorie sunt prevăzute texte speciale pentru slujbele de exorcizare, dar care au tangențe și cu Sf. Grigorie Taumaturgul. În tradiția armeană și cea slavă există un text la praznicul Intrării Domnului în Ierusalim (vezi Coulie B., „Un text sur l'Entrée du Christ à Jérusalem attribué à Grégoire de Nazianze en arménien”, // *Studia Nazienzenica*, 2000, p. 185-199.)

Diacon Mihail Jeltov

Învățătura. Bogăția dogmatică, exactitatea formulelor teologice l-au consacrat pe Sf. Grigorie ca cel mai expresiv teolog cu cea mai expresivă învățătură ortodoxă. Sf. Grigorie a susținut mereu că slujirea cuvântului este cea mai importantă în viața lui. Înainte de finalizarea studiilor de la Atenta, Sf. Grigorie s-a hotărât să-și dedice viața cuvântului, dar nu ca artă, ci ca slujire a cuvântului lui Dumnezeu; să nu devină „iubitor de cuvânt” (*filologos*), ci „iubitor de înțelepciune” (*filosofos*), să nu fie un retor, ci un teolog. În opera Sfântului, termenii „filosofie” și „teologie” sunt înțeleși ca termeni sinonimi. Dumnezeu, după ființa Lui este nemărginit. Raportat la rațiunea omenească, ființa Lui nu poate fi exprimată, descrisă și explicată, singura cucernicie după înțelegerea Sf. Grigorie se reduce „nu la vorbirea despre Dumnezeu, ci la tăcere” (*Or.* 3.7). În același timp, Sf. Grigorie era conștient că metoda apofatică în discurs are nevoie de teologia catafatică: „Doritorul de ființa lui Dumnezeu, nu se poate opri doar la realitatea că El nu este, ci trebuie să completeze că El este, pentru că este mai ușor să afirmi decât să respingi, să contempli decât să excluzi”. Punctul central care se conturează în *teoria* teologhisirii, exprimat de Sf. Grigorie în predici și poeziile sale, se reduce la deschiderea lui Dumnezeu omului, sub forma întrupării Cuvântului; din această cauză jertfa omului adusă lui Dumnezeu este cuvântul, care este *mai sfânt și curat decât orice sacrificiu*. Binecuvântarea către Dumnezeu trebuie să fie exprimată prin cuvânt, înainte de orice laudă și cinstire. Omul trebuie să-L slăvească pe Dumnezeu prin cuvânt.

După învățătura Sf. Grigorie nu oricine poate fi teolog, chiar dacă are o viață contemplativă și caută despătimirea pentru Dumnezeu. Nu oricine poate participa în discuțiile teologice, decât cei care duc o viață ascetică în „stăruință” și, în final, nu orice temă teologică poate fi discutată în public. „Eu nu doresc să înțelegeți că Dumnezeu nu trebuie să fie pomenit, pe Dumnezeu trebuie să-L pomenești mai des decât poți respira!... nu interzic pomenirea lui Dumnezeu, ci dialogul teologic susținut neîncetat și, în același timp, nu interzic teologhisirea

ca fiind ceva necucernic, ci teologia dezordonată și discuțiile nepotrivite pentru timpul lor”. Disciplina arcană primește o altă dimensiune la Sf. Grigorie. Sfântul spune că nu se poate face și vorbi teologie fără a face binefacere, nu este permis ca orice ascultător să asculte dogmele creștine: „străinilor sau cunoscuților, dușmanilor sau prietenilor, celor binevoitori sau celor rău intenționați”. Teologia este „o taină”; atunci când teologia se transformă într-un obiectiv de dezbateri publice, se desacralizează, își pierde ființa ei mistică. Nu îți poți permite să teologhisești din experiența altora, nici calitatea de preot nu permite nimănui dreptul de a vorbi teologie. Dacă creștinii își curăță viața și ascultă de poruncile dumnezeiești, pot asculta predica unui teolog. Prin urmare, cei necurați nu pot participa la discuțiile teologice, nici cei care participă la aceste discuții cu scopul de a-l prinde pe teolog în greșeala lui nu pot participa, pentru că teologia nu poate fi încurajată de ură și dușmănie.”

Despre condițiile teologhisirii, Sf. Grigorie le menționează în Cuvântul 32: „Este un lucru mare să vorbești despre Dumnezeu, dar un lucru și mai mare este să te cureți (spiritual vorbind – *n.n.*) pentru Dumnezeu”. Pentru a putea teologhisi, omul nu are nevoie doar de efortul rațiunii și pregătirea academică, ci și de smerenie și simplitate. În viziunea Sf. Grigorie, înțeleptul este cel care „vorbește cumpătat, cel care știe ce să spună și când să tacă, cel care știe să-și recunoască ignoranța, oferind cuvântul celui alt, chiar dacă i s-a oferit cuvântul în dreptul lui; teolog este cel care mărturisește că altcineva poate fi mai duhovnicesc și contemplativ”. În fața lui Dumnezeu sunt cei tăcuți și smeriți, pentru că nu în dispute teologice se naște teologia.

Învățătura despre creație. În viziunea Sf. Grigorie, pricina pentru care a fost creată lumea, a stat în bunăvoința lui Dumnezeu: „Bunăvoința lui Dumnezeu era *insuficientă* să se miște în Sf. Treime, în Sine Însuși, pentru că harul trebuia să se reverse cât mai mult, deoarece aceasta este firea dumnezeirii”. Conform învățăturii Sf. Grigorie, la creație a participat întreaga Sf. Treime. Lumea creată a fost gândită de către Tatăl, dar realizată cu ajutorul Fiului și Sfântului Duh. Gândirea creatoare a văzut în propriile gânduri modelul perfect al lumii, care s-a materializat ulterior, dar în Dumnezeu aceste gânduri erau deja creații ce urmau a fi proiectate; nașterea propriu-zisă s-a săvârșit atunci când Însuși Cuvântul lui Dumnezeu s-a descoperit și a deschis aceste gânduri din mintea cea veșnică...” (*Carm. dogm.* 4/PG.37. col. 421). „Dumnezeu cu ajutorul Cuvântului a împrăștiat întunericul, a creat lumina, a înființat pământul, a rotunjit cerul, a împărțit stelele, a vărsat aerul, a stabilit hotarele mărilor, a dăruit râurile, a însuflețit animalele și l-a creat pe om după asemănarea Lui, a adus totul în ordine”. Atunci când Sf. Grigorie vorbește despre lucrarea Sf. Duh în creație, citează exprimarea biblică, care, în gândirea hristologică, se referă la însăși lucrarea Lui: „Acest Duh ființează împreună cu Fiul în creare și înviere. Să te convingă acest cuvânt: «Cu Cuvântul Domnului cerurile s-au întărit și cu duhul gurii Lui toată puterea lor» (Ps., 32, 6), «Duhul lui Dumnezeu este Cel care m-a făcut și suflarea Celui Atotputernic este dătătoarea vieții mele» (Iov, 33, 4), «Dar întorcându-Ți Tu față Ta se vor tulbura, lua-vei duhul

lor și se vor sfârși și în țărână se vor întoarce» (Ps., 103, 30)". Fiul și Cuvântul lui Dumnezeu împreună cu Sf. Duh întrupează gândurile creatoare ale Tatălui: „Gândul a devenit lucrare, săvârșit de Cuvântul și desăvârșit de Sf. Duh" (*Or.* 38. 9). Existența a fost creată cu participarea Sfintei Treimi, uniți fiind în armonie și într-o unitate nedesfăcută. Lumea creată poartă în sine pecetea acestei armonii și mărturia propriului Creator. Atunci când Sf. Grigorie vorbește despre creație și Creator, dă ca exemplu ulciorul și lutul, în perspectivă biblică; subliniind diferența dintre Hristos Dumnezeu-Creatorul și platonicul Demiurg, Sfântul învață că Dumnezeu a creat lumea din materie și contrazice ipoteza materiei preexistente, accentuând că „din nimic" a fost creat totul: „Cred că toată lumea văzută și nevăzută, a fost creată din nimic" (*Or.* 40.45; 29.9). Contrazicând reprezentarea lumii „existente în sine" și „din întâmplare", Sf. Grigorie vorbește despre rațiunea-logos, care urmărește ordinea și zidirea, induce și interzice teoria creației „din întâmplare" și îl recunoaște pe singurul Artist și Guvernator al lumii. La baza reflecțiilor Sf. Grigorie stau ideile stoice, care converg spre ideea logოსului înăscut și a legii morale existente, care conduce pe fiecare om în parte și întreaga omenire în totalitate (*Or.* 28.16). Dacă lumea ar fi fost condusă la întâmplare, așa cum o corabie plutește în furtună, atunci s-ar distruge din cauza mișcărilor haotice. Lumea nu ar supraviețui atât de mult dacă în ea ar guverna anarhia (*Carm. Dogm.* 5; PG.37. col. 425).

Sf. Grigorie respinge ideea lumii conduse de corpurile cerești, dar se pronunță pentru „horoscop și zodiac" (*Ibid.* col. 427). Sub o singură stea se nasc și împăratul, și slujitorii lui, printre care pot fi buni și răi, scriitori, negustori și cerșetori. Dacă cineva se naște sub diferite stele, atunci se proiectează un alt viitor, iar dacă se naște sub mai multe stele care nu au tangență, atunci sfârșitul hărăzit este comun. Lucrarea lui Dumnezeu este netălcuită pentru om, iar legile cu care guvernează lumea sunt total necunoscute (*ibid.*, col. 432). Sf. Grigorie îl numește pe Dumnezeu *Ochiul cel mare*, Cel care vede tot ce se întâmplă pe pământ, în adâncimile mării și în mintea omenească. Întreaga lucrare și vedere dumnezeiască, meșteșugul Lui și grija Sa acoperă întreaga lume, pe fiecare în parte, om și animal. Atât darurile naturale, cât și cele ale harului sunt accesibile fiecăruia în parte. Sf. Grigorie le împarte în trei etape: la început Dumnezeu a creat lumea duhovnicească, îngerească pentru a fi cel mai aproape de El și de natura Lui, apoi a creat lumea trupească, materială, cumva mai departe de Dumnezeu și la sfârșit a creat omul, în care Dumnezeu a dat dovadă de cea mai înaltă înțelepciune și generozitate în cadrul naturii (*Carm. Dogm.* 4,8). Astfel, Dumnezeu creând lumea, „din prima clipă o aduce în mișcare după legea și ordinea Lui, ca un titirez ce se învârtește sub o lovitură dată" (*Carm. Dogm.* 5; P.G. 37 col. 424).

În același duh cu alți Părinți din secolul al IV-lea, Sf. Grigorie insistă pe diferența ontologică dintre Dumnezeu și creația irațională: „dacă este Dumnezeu, atunci nu este creatură..., dacă este creatură, atunci nu este Dumnezeu, sau a fost de la începutul timpului. Iar dacă a avut un început, atunci a fost un timp, când nu era (Fiul)" (*Or.* 42. 17; extras dintr-o frază de sorginte ariană). După modelul de comparație ontologică, Sf. Grigorie afirmă că prăpastia care se

crează între Dumnezeu și creație este asemănătoare cu diferența, exprimată plastic, care exista între autoritățile puterii romane și sclavi. Sf. Grigorie subliniază că problema nu este pusă între distincția socială existentă și mai ales între natura dumnezeiască și cea creată. „Dumnezeu este creator, guvernator și nemărginit, iar lumea creată este limitată, supusă și coruptă”, Dumnezeu este mai presus de timp, iar creația este supusă timpului.

Dar în același timp, Sf. Grigorie nu este atât de răspicat în diferența existentă în relația creației cu Dumnezeu. Conform învățăturilor lui, în ierarhia ființelor create, există posibilitatea unei apropieri de Dumnezeu, în sensul că o ființă creată poate depăși în relație cu Dumnezeu, altă ființă. Printre ființele create există unele mai apropiate de Dumnezeu, numite chiar „înrudite”, dar, în același timp, există unele care se află într-o relație depărtată, chiar străină de Dumnezeu. Îngerii sunt ființele create și apropiate de Dumnezeu, iar animalele neinteligibile sunt mai îndepărtate, iar mai îndepărtate de ele sunt obiectele neînsuflite. Între acești doi poli se încadrează ființele create până la cele neînsuflite și neînrudite. Chiar dacă această creație este infinit departe de Dumnezeu, ele sunt într-o relație și poartă pecetea creației lui Dumnezeu. Dumnezeu se face prezent la ambele niveluri create, atât în lumea îngerilor, cât și în lumea materială, până la obiecte și plante, care sunt pătrunse de lumina lui Dumnezeu și se fac purtători ai lui Dumnezeu prin har. Sfântul aseamănă ierarhia creației cu ierarhia sfinților care pornește de la cea mai înaltă lumină – Dumnezeu, a doua lumină reprezintă îngerii – „o rază sau comuniunea primei lumini”, a treia lumină este omul. Lumina dumnezeiască este simțită cel mai mult la primul nivel, lumea îngerilor, dar și lumea materială are lumina ei, care reflectă lumina dumnezeiască.

Pentru Sf. Grigorie, îngerii sunt purtătorii luminii dumnezeiești și au prioritate în fața întregii creații. Sfântul vorbește de îngeri ca fiind niște ființe purtătoare de sfințenie, ființe duhovnicești și raționale, care „se hrănesc din Prima Lumină” și luminează din Cuvântul adevărului, ei sunt lumină în sine și esența reflectată din Lumina desăvârșită. Sfântul nu vorbește despre îngeri, ca fiind niște ființe lipsite de elementul material, vorbește despre natura îngerilor: „ei sunt fără trup, sau foarte apropiați de această stare netrupească”. După Sf. Grigorie, există mai multe ierarhii îngerești, care sunt luminate de lumina dumnezeiască și sunt puse în slujba oamenilor. Chiar dacă Sf. Grigorie nu are intenția să expună treptele îngerești, în prezentarea lui există o oarecare prezentare a ierarhiei îngerilor, în sensul că unii îngerii sunt luminați de Prima Cauză, iar alții sunt luminați „pe alte căi”. Sf. Grigorie vorbește de 9 trepte îngerești, dintre care 7 trepte sunt identice cu expunerea Sf. Dionisie Areopagitul, treptele „heruvimii” și „serafimii” sunt înlocuite la Sf. Grigorie cu „Luminile” și „Înălțimile”.

Învățătura despre om. Antropologia Sf. Grigorie Teologul reprezintă o sinteză între învățătura biblică a omului și antropologia filosofică antică. Sfântul scoate în evidență câteva teme bazate pe referatul biblic. Crearea omului din materie și duh, chipul și asemănarea cu Dumnezeu, omul ca Împărat al lumii

văzute, omul ca și biserică a lui Dumnezeu, ca mijlocitor între lumea materială și duhovnicească. Printre subiectele de antropologie antică subliniem – omul ca „animal rațional” și „microcosmos”, trupul – „închisoarea sufletului” și altele.

Punctul (antropologic) de la care pornește Sf. Grigorie învățătura sa, este principiul antic „cunoaște-te pe tine însuși”; Sf. Grigorie spune că acest principiu descoperă tainele și profunzimile naturii umane, natură care este o necunoscută pentru sine însuși. Sf. Grigorie îl numește pe om „ființa rațională” (ζῶον λογικόν, expresie din filosofia antică) care, în mod tainic și de neînțeles, este legat de minte, și mintea de duh. Adesea, Sf. Grigorie vorbește despre omul format din două esențe, subliniind că în momentul în care este așezat între lumea materială și nematerială, omul poartă în sine ambele caractere: cu mintea și duhul său omul este legat de lumea imaterială, dumnezeiască și nevăzută, dar cu trupul aparține părții materiale, pământești și vizibile (*Or.* 38. 11.8; despre dihotomism la Sf. Grigorie. Vezi Ellverson, p. 17). Interpretând esența dihotomică a omului, Sf. Grigorie semnalează ideea de „microcosmos” (Democrit, Galen, Filon din Alexandria). Dacă filosofiile antice vorbeau despre om ca despre un „microcosmos”, pentru Sf. Grigorie omul este „microcosmos” atunci când se face referirea la trup, în comparație cu „macrocosmosul”, deoarece omul este o dublă realitate, materială și duhovnicească, contrar cu lumea văzută care conține doar esența trupească.

Fiind în același timp trupesc și duhovnicesc, omul constituie un paradox; mintea omenească nu poate cuprinde aceasta. Omul este o creație „slăvită și fără cinst” în care guvernează legea, mintea și nădejdea, condamnat la supraviețuirea cu viețuitoarele iraționale. „Ce este această taină în mine?”, se întreabă Sf. Grigorie Teologul, „sunt mic și mare, scund și înalt, muritor și nemuritor, sunt pământesc și ceresc, în primul rând sunt din pământ și apoi de la Dumnezeu;” Sf. Grigorie dezvoltă în tradiția creștină învățătura chipului și asemănării lui Dumnezeu: „Omul este creatură și chipul slăvitului Dumnezeu” (*Carm. de se ipso* 45//PG. 37. col 1354) „minunatul și netrecătorul chip al Cuvântului Ceresc”. Sf. Grigorie își rezervă viziunea conform căreia, chipul lui Dumnezeu se reduce la sufletul omenesc, la partea superioară – mintea, rațiunea sau duhul. Sufletul este o „părtică din Dumnezeu”, dar pentru că Dumnezeu a suflat-o, ea va suferi o „amestecare cu materialul” (*Carm. Dogm.* 8//PG. 37 col. 446). Sufletul existent în trup este ca „o lumină ascunsă în peșteră”, dar este o „lumină dumnezeiască și nestinsă” (*Ibid.* col. 446-447). Aceste cuvinte reflectă viziunea platonică de reprezentare a vieții, ca temniță și trup, ca mormânt al sufletului (Plat. *Phaed.* 62b; *idem Cratyl.* 400c) care îi era cunoscută sfântului Grigorie. La rândul lui, sfântul a combătut învățătura despre metempsihoză. Viziunea anticilor despre suflet, în care sufletul migrează dintr-un trup în altul, este împotriva concepției creștine, care învață că sufletul este unit în mod inseparabil de trup. Sf. Grigorie nu face o distincție clară între aceste concepții străine una de alta, deși uneori vorbește despre trup ca fiind o entitate-obstacol în calea către Dumnezeu. Toate aceste idei fac referire în opera Sf. Grigorie la realitatea căderii în păcat iar în constituția omul creat este subliniată frumusețea și armonia trupului creat de Dumnezeu, încăpere

vrednică în care să se sălășluiască sufletul nemuritor. La Sf. Grigorie trezește o admirație deosebită înțelepciunea Creatorului care se manifestă în sufletul și trupul creat pentru om. Cea mai importantă chemare a omului se săvârșește de la trecător la netrecător, de la starea omenească la starea dumnezeiască. Omul a fost creat de Dumnezeu pentru ca să atingă o mare slavă și „să schimbe în sine pământescul cu cerescul, așa cum Dumnezeu a mers de pe pământ la Dumnezeu (*Carm. Dogm.* 8//PG. 37. col. 454). Creat pentru a fi Dumnezeu după gândul lui Dumnezeu, omul trebuie să ajungă până la starea de persoană îndumnezeită în totalitate. Scopul vieții omului este „să devină Dumnezeu și duh... să intre în rânduiala luminosului cor îngeresc, fiind răsplătit pentru munca depusă, primind un dar și mai mare” (*Carm. de se ipso* 45//PG. 37. col. 1335).

Punctul radical, care a schimbat soarta istoriei omenirii, a fost căderea lui Adam. Dar înainte de crearea omului, unul dintre cei mai slăviți îngeri „purător de lumină”, Lucifer s-a împotrivit lui Dumnezeu, a căzut de la El și a devenit diavol; urmându-l pe acesta, și alți îngeri au devenit demoni. Învățătura despre căderea „purătorului de lumină” se reflectă în câteva cuvinte ale Sf. Grigorie și în poezia sa teologică. Răspunzând la întrebarea din ce cauză a căzut îngerul, Sf. Grigorie vorbește despre invidia și slava îngerului Lucifer, vorbește și de mândria din a cărei cauză a pierdut lumina și slava și apoi a devenit cel care urăște neamul omenesc (*Carm. Dogm.* 4//PG.37. col. 419). Mândria diavolului a constat în dorința lui de a deveni egal cu Dumnezeu și a se autointitula Dumnezeu. Pentru oponenta lui, diavolul nu a fost distrus, dar nici în libertate nu a fost lăsat; Dumnezeu l-a slobozit pe diavol să intre în mijlocul oamenilor, iar oamenii au reușit să-l învingă, iar prin lupta dusă cu diavolul a reușit să se curățească, așa cum aurul se curăță în furnale. (*Ibid.* Col. 445). În iconomia Sa, Dumnezeu se îngrijește ca lucrarea diavolului să se prefacă în bunătate. Diavolul nu este consecvent și independent în activitatea lui; el este obligat să ceară permisiunea de la Dumnezeu: „... și de la Dumnezeu îl cereau pe Iov”. Istoria lui Iov demonstrează că diavolul lucrează în limitele indicate de Dumnezeu. Sf. Grigorie este în același duh cu tradiția răsăritean creștină în care se învață că răul nu este o entitate, ci doar absența binelui, precum întunericul este absența luminii, răul nu este ipostas, nu este o ființă, ci este „nimic” (vezi Origen, *In Ioan.* II 3; Atanasie. Alexandrinul, *Or. Contr. Gent.* 6; Grigorie de Nyssa, *De vita Moysis*, PG.44. col. 420); Expunând învățătura despre căderea în păcat, Sf. Grigorie utilizează interpretarea alegorică despre rai (*Or.* 38. 12). După părerea lui, raiul este „viața cerească”, copacii cerești sunt „gândurile lui Dumnezeu”, copacul cunoștinței binelui și răului reprezintă contemplarea la care pot tinde în siguranță doar cei desăvârșiți” (*Ibidem*). În starea paradisiacă, omul era „curat de păcat și străin de orice duplicitate”, „simplu, pătruns de o viață naturală”, avea „aplecare spre bunătate”, se situa „în echilibrul dintre bunătate și răutate și după voia sa proprie putea să incline spre un lucru sau altul” (*Ibidem*). Diavolul, din invidie pentru omenire, l-a amăgit inoculându-i „nădejdea îndumnezeirii omului” (*Or.* 38. 12). Sf. Grigorie, urmând școala alexandrină, afirma învățătura „hainelor de piele” create de Dumnezeu pentru Adam și Eva îndată după cădere; le-au fost date

haine grosolane pentru trupul trecător. În acest sens, Sf. Grigorie face distincția între trupul de la începutul creației și trupul pieritor, materie rezultată din cauza păcatului. Dacă inițial trupul creat era minunat și se afla în armonie, coexistent cu sufletul, ulterior, după cădere, trupul grosolan s-a aflat în neîncetată contradicție cu sufletul și mintea (*Carm. de se ipso* 45//PG. 37. col. 1359-1361). Ca urmare a păcatului s-a pervertit armonia între partea duhovnicească și trupească din om deși trupul rămânea „o rudă și un coslujitor” cu sufletul, astfel că nu rareori trupul i-a declarat război sufletului.

După căderea în păcat, moartea și bolile au intrat în viața omului; pe acestea Sf. Grigorie le percepe ca fiind manifestarea iubiri de oamenii a lui Dumnezeu, deoarece moartea devine „o depășire a păcatului pentru ca răul să nu devină nemuritor” (*Or.* 38. 12). „Rădăcina răului a crescut în om nenumărate păcate și răutate (*Ibid.*, p. 13). Căderea omului a atins întreaga creație pe care o asfixiază și o îmbolnăvește atunci când omul se supune trupului căzut și în același timp, toată creația este în așteptarea și slobozirea ei (*Or.* 4.15). Omul devenind „închisoarea trupului lui” se atrage pe sine în păcat (*Carm. de se ipso* 45 // PG. 37. col. 1357-1358). Din această cauză, omul simte nevoia unei lucrări ascetice, pentru a amorți și mortifica trupul bolnav de păcate. După cădere, omul va trăi cu nădejdea în slobozirea sa. În ultimul rând, Hristos săvârșește totul doar atunci când omul singur va „colabora” cu El. Toată viața omului va deveni o luptă neîncetată cu patimile și greutățile prin trezirea faptelor bune, chemare pe care omul a primit-o la început. (*Or.* 4. 124).

Eshatologia. În cuvântarea susținută la înmormântarea fratelui Cezarie, Sf. Grigorie vorbește despre condiția sufletului după moarte, punctând învățăturile centrale ale eshatologiei creștine, respectiv ieșirea sufletului din trup, dogma învierii, despre întoarcerea sufletului în trup în momentul învierii lui, învățătura despre prefacerea, înnoirea și reînvierea lumii create în ultima etapă a istoriei ei. În nenumărate rânduri, Sf. Grigorie amintește despre Judecata de Apoi în contextul ideii de înnoire, atunci când se va ridica Judecătorul lumii (Ps., 93, 2) și va împărți pe cei mântuiți de cei osândiți. Sf. Grigorie vorbește despre focul iadului, dar lasă să se înțeleagă că acel foc nu va fi unul chinuitor, ci curățitor: „Poate în acel loc cei osândiți se crucifică prin foc, cu ultimul botez, fiind cel mai dureros și îndelungat foc care înghite materia, precum arde fânul și distruge orice formă de păcat” (*Or.* 39. 19). În alt loc, Sf. Grigorie vorbește despre focul iadului, ca de un foc „pedepsitor” și-l numește focul „înveșnicit” pentru cei păcătoși și dă dovadă de o înțelegere mai iubitoare de oameni: „Știu, focul nu este curățitor, ci chinuitor, sau este un foc sodomit, pe care Dumnezeu îl va arunca peste cei păcătoși sau este pregătit diavolului și îngerilor lui” (Matei 25, 41), sau este acel foc care merge în fața lui Dumnezeu și arde pe dușmanii Lui (Ps., 96, 3) și cel mai groaznic este că acționează împreună cu „viermii cei neadormiți” (vezi Mc., 9, 43), este nestins și înveșnicit pentru cei răi. Toate acestea arată puterea distructivă a focului, dar cu toate acestea nu putem gândi mai bine decât Acel Iubitor de oameni Care se învrednicește să pedepsească”.

Atunci când Sf. Grigorie vorbește despre o înțelegere iubitoare de oameni, cu siguranță are în vedere viziunea Sf. Grigorie de Nyssa, în concepția căruia regăsește un apărător al învățăturii apocatastazei (Grig. Nyssa, *De anima et ressur*// PG. 46. col. 89, 100, 105, 152; *Idem. Or. Catech.* VIII 9, 12, XXIX 8). Sf. Grigorie invită la varianta proprie de înțelegere a „iubirii de oameni”, varianta de înțelegere a chinurilor iadului pe care Sfântul le înțelege ca „despărțire de Dumnezeu și muștrarea conștiinței fără margini”. În *Cuvântul despre Teologie*, Sf. Grigorie vorbește despre *apocatastază* (vezi 1 Cor., 15, 28): „în timpul restaurării, toți, în virtutea mișcării și patimilor, atât cei care îl poartă pe Dumnezeu, cât și cei care îl au mai puțin pe Dumnezeu, vor deveni în întregime asemănători cu Dumnezeu, amestecându-se cu toții în Dumnezeu” (*Or.* 30.6). În comparație cu Sf. Grigorie de Nyssa, eshatologia Sf. Grigorie Teologul este domeniul întrebărilor, necunoscutelor și nu al confirmărilor și răspunsurilor certe.

Sf. Grigorie vede Împărăția lui Dumnezeu pe care o moștenesc după înviere cei drepecți, ca o Împărăție a luminii, unde oamenii izbăviți de perversitățile vieții pământești vor doxologi „ca niște luminițe în jurul Luminii celei Mari” (*Or.* 18.42). Soarta celor fără de prihană va fi o lumină intangibilă și transparentă a Sfintei și Împărăteștii Treimi, luminând mai clar și mai curat, iar toate unindu-se într-o minte unită. Aceasta este împărăția „unde bucuria și cântarea este nesfârșită, este glasul sărbătorii și glasul bucuriei, locul desăvârșitei seninătăți a lui Dumnezeu, pe care noi doar în neștiință și în umbră o cunoaștem” (*Or.* 24.19). În Împărăția Cerească sunt multe locuri în care se duc diferite moduri de viață, însă o singură cale spre ea este sigură, și anume facerea faptelor bune. În această Împărăție se săvârșește ultima unire a omului cu Dumnezeu, comuniunea cu lumina dumnezeiască, restaurarea și reînvierea întregii entități omenești.

Influența. De timpuriu, învățătura Sf. Grigorie a fost considerată ca normă de credință, atât în Răsărit, cât și în Apus. Deja Rufin din Aquilleia, în introducerea traducerii textelor selectate ale Sf. Grigorie Teologul, scria că neconcordanțele învățăturii creștine cu ale Sf. Grigorie sunt motiv al îndepărtării de la dreapta credință. Excelenta dogmatică a sistemului teologic a fost recunoscută la cel de-al VI-lea Sobor Ecumenic. La Sinodul al II-lea Ecumenic, unde s-a hotărât învățătura niceeană în Răsărit, s-a văzut contribuția Sf. Grigorie Teologul. La următoarele Sinoade Ecumenice, numele Sf. Grigorie a fost o autoritate de nezdruccinat în disputele dogmatice. Pe numele lui se bazau un număr important de sfinți ai Bisericii: Sf. Chiril al Alexandriei, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Ioan Damaschin, Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigorie Palama. Deseori se refereau la el ca la un Teolog, alteleori se refereau ca la al doilea Teolog (vezi *Greg. Pal.* Triad I, 1. 6). Sinodul al VI-lea l-a numit pentru prima dată „Sf. Grigorie Teologul”. Scrierile Sf. Grigorie au fost comentate de nenumărate ori și opera lui devenea scolie pentru alte opere.

Influența pe care a avut-o Sf. Grigorie pentru gândirea Sf. Maxim Mărturisitorul, poate fi urmărită în cartea *Ambigua*, unde locurile insuficient

de înțelese din opera Sf. Grigorie sunt explicate și analizate amănunțit de Sf. Maxim Mărturisitorul și devin idei de bază pentru opera excepțională a Sf. Maxim (vezi : Louth. A., *Maximus the Confessor*, L. N. Y., 1996, p. 24). Pentru Sf. Maxim, opera Sf. Grigorie are o autoritate incontestabilă, identică cu Sf. Scriptură. Încă o lucrare deosebită a reprezentat pentru Sf. Maxim o serie de scoli lucrate pe textele Sf. Scripturi sau ale Sf. Grigorie. Lucrarea despre creația lumii, a fost o referință fundamentală pe care s-a bazat Sf. Ioan Damaschin în lucrarea *Expunerea dreptei credințe*, care sintetizează evoluția teologiei creștin-răsăritene în epoca Sfintelor Sinoade Ecumenice. Multe subiecte și teme teologice și mistice au fost prelucrate de Sf. Simeon Noul Teolog, în special învățături despre neapropierea de Dumnezeu, numele lui Dumnezeu, Dumnezeiasca lumină. Sf. Grigorie l-a insuflat pe Sf. Simeon să scrie despre Dumnezeu, ca despre o ființă slăvită, Lumina de neatins și de negăit, despre curățire și luminare, despre vederea lui Dumnezeu. Subiectul luminii Dumnezeiești unește trei autori slăviți, care în Ortodoxie s-au învrednicit să fie numiți „Teologi”, Sf. Ioan, Sf. Grigorie și Sf. Simeon.

Episcop Ilarion Alfeev

Perioada constantinopolitană

În perioada episcopatului său, Sf. Grigorie s-a făcut faimos prin râvna cu care apăra credința niceeană. În ultimii ani ai împăratului Valens, în Constantinopol conducea Demofil (capul partidei arienilor). După moartea împăratului Valens (9 august 378), grupul ostil Arhiepiscopului Demofil l-au invitat pe Sf. Grigorie Teologul să-i apere și să-i conducă. Sub presiunea celor care îl doreau pe Sf. Grigorie (printre care era și Sf. Vasile cel Mare, care murise pe 1 ianuarie 379), Sf. Grigorie a acceptat această propunere și a sosit în capitală în primăvara sau toamna anului 379. Toate bisericile îi aparțineau lui Demofil și clerului său, și din această cauză Sf. Grigorie a început să săvârșească Liturghia într-o casă din proprietatea senatorului Avlavie (căsătorit cu verișoara Sf. Grigorie, Teodosia), unde Sf. Grigorie și-a găsit un acoperământ, dar în același timp această biserică era localizată în centrul orașului. Sf. Grigorie i-a pus hramul în numele Învierii „Anastasia”, ca semn biruitor al ortodocșilor asupra arienilor (*Or.* 42 // *PG.* 36. Col 489 ; vezi Janin, p. 22-25 ; Snee 1998. vol. 52, p. 157-186). Ereticii foloseau diverse măsuri de intimidare și de izgonire pentru a-l alunga pe sfânt din capitală. Inițial l-au acuzat de „trietism”, cum că ar învăța că nu există un singur Dumnezeu, ci trei dumnezei. Au încercat să-l sperie prin diferite metode fizice. Odată când Sf. Grigorie săvârșea taina Botezului, în biserică au intrat un grup de arieni, printre care erau și monahi și i-au cerut să părăsească orașul ; atunci au aruncat cu pietre și l-au acuzat că ar fi omorât pe cineva, l-au forțat să meargă la autoritățile orașului. Cei din urmă, deși nu s-au purtat cu sfântul ierarh cuviincios, nu i-au susținut pe clevetitori, ceea ce demonstra nevinovăția sf. Grigorie.

În prima jumătate a anului 380, împotriva Sf. Grigorie s-a organizat o intrigă dirijată de Maxim Cincul-Filosoful, convertit la creștinism și poziționat în credința niceeană. Acesta a sosit din Alexandria în Constantinopol. Trecutul lui era incert, a fost judecat de două ori, condamnat la biciuire și izgonit din orașul propriu. Sf. Grigorie a aflat aceste informații mai târziu, și din această cauză i-a oferit credibilitate, considerându-l pe Maxim un mărturisitor al credinței niceene și al convingerilor lui. Sf. Grigorie format ca retor și filosof l-a simpatizat în mod deosebit pe Maxim. Sfântul chiar a rostit în cinstea lui Maxim sau Iron un cuvânt de laudă, în care a modelat chipul omului înțelept și cu râvnă creștină (*Or.* 25). Fer. Ieronim aduce un argument prin care confirmă că Maxim și Iron sunt aceeași persoană: „Cuvântul de laudă adresat lui Maxim filosoful întors din exil, a fost confundat și schimbat cu numele de Iron, considerând că Sf. Grigorie a mai ținut un cuvânt în care acest Iron este muștrat, de parcă nu putea sf. Grigorie să-l laude și apoi să-l certe pe același om” (*Hieron. De Vir. Illustribus*, 117). Sf. Grigorie și l-a apropiat pe Maxim, l-a cazat în casa sa, mânca cu el, iar în trapeza în care mâncau, ambii se angajau în discuții îndelungate. În același timp, Maxim urzea o intrigă împotriva sfântului, gândită încă pe când era în Alexandria, cu participarea arhiepiscopului Petru al II-lea al Alexandriei, care inițial l-a felicitat printr-o scrisoare pe Sf. Grigorie pentru slujirea lui în Constantinopol, dar ulterior a încercat să-l înlăture (*Ibid.* Col. 1088). Deoarece Sf. Grigorie nu era instalat oficial episcop în capitală, decât acceptat la invitația grupului de credincioși, totuși Sfântul slujea, iar simultan partida clericilor alexandrini hotăra subminarea puterii lui. În primăvara anului 380 în Constantinopol a sosit primul vas cu grâu, dar în același timp în urma acestei descărcări, au apărut o mulțime de clerici și călugări în oraș. Sf. Grigorie i-a salutat bucuroși considerând că sunt un grup de susținători ai crezului niceean. La începutul verii anului 380, într-o noapte, într-una din bisericile Constantinopolului, pe când Sf. Grigorie dormea bolnav fiind, episcopii alexandrini au hirotonit pe Maxim. Despre acest eveniment s-a aflat în dimineața aceea, când mulțimile s-au adunat în biserică și i-au alungat pe episcopii egipteni, care au fost nevoiți să finalizeze slujba în altă parte. Maxim a fugit din Constantinopol, neconsiderându-se învins, s-a îndreptat spre Tesalonic, sperând ca să obțină confirmarea hirotoniei lui de la Sf. Împărat Teodosie. Împăratul l-a susținut pe Sf. Grigorie, iar Maxim a trebuit să plece.

În luna februarie a anului 380, odată cu edictul imperial care proclama credința niceeană, se făceau pregătirile celui de al II-lea Sinod Ecumenic. Scopul Sinodului era să facă recunoscută mărturisirea niceeană și alegerea episcopului pentru scaunul capitalei. Pentru scaunul episcopal era deja pregătită candidatura potrivită de către Sf. Teodosie; singura persoană vrednică pentru acest scaun era Sf. Grigorie. Împăratul Teodosie a intrat oficial în capitală pe 24 noiembrie 380, după lupta învingătoare asupra goților. Odată cu sosirea sa în capitală, Împăratul l-a impus pe Demofil să semneze mărturisirea niceeană. Din moment ce acesta a refuzat, el și susținătorii lui au fost expulzați din capitală pe 26 noiembrie, în acel moment scaunul Constantinopolitan fiind liber. În ziua următoare, a fost organizată procesiunea solemnă a Împăratului

și a armatei pe străzile Constantinopolului la care a fost invitat și Sf. Grigorie ; procesiunea s-a sfârșit în Biserica Sf. Apostoli, care atunci era biserica principală a capitalei în care Împăratul i-a oferit Sf. Grigorie, oficial scaunul și conducerea lui. Deși triumful Sfântului era deplin, arienii, în disperarea lor au încercat pentru ultima dată să schimbe situația, atunci când Sf. Grigorie era bolnav, întins pe pat, arienii organizând asasinarea lui, trimițându-i un ucigaș, dar acesta a venit mustrat de conștiință și a căzut la picioarele Sfântului cu lacrimi pocăindu-se. Fiind înștiințat de moartea ce i se pregătea, Sfântul a fost adânc impresionat, a lăcrimat și l-a iertat. Despre acest caz a aflat întreg orașul. (*De vita sua* // PG.37. Col. 1129-1131).

La cel de-al doilea Sinod Ecumenic, Sfântul Grigorie a participat în calitate de arhiepiscop al Constantinopolului. După deschiderea Soborului, s-a întâmplat să moară președintele Sinodului, Sf. Meletie al Antiohiei, apoi prezidarea lui i-a fost dată Sf. Grigorie. Urma să fie hotărâtă problema răscoalei din Antiohia. Întrucât concurentul Sf. Meletie, Pavlin, era încă în viață, cel mai simplu era că el să fie recunoscut descendentul Sf. Meletie și episcop al Antiohiei. Cel puțin Occidentul insistă ca această formulă să rezolve problema, iar Sf. Grigorie a susținut această propunere, rostind un cuvânt lung în care recomanda ca scaunul Antiohian să fie lăsat în mâinile celui care era deja episcop – Paulin. Și tot în acest discurs și-a cerut demisia și a rugat sinodul să aleagă pe altcineva ca arhiepiscop al capitalei (*Ibid.* Col. 1140-1146). Sf. Grigorie urmărea un singur scop, să intermedieze oprirea răscoalei și să instaleze pacea bisericească. Episcopii răsăriteni au socotit o umilință să accepte varianta pe care o dorea Occidentul. Propunerea Sf. Grigorie ca protestul antiohian să se sfârșească, a fost refuzată, iar în locul Sf. Meletie a fost ales preotul Flavian. După aceasta, Sf. Grigorie a hotărât să participe mai rar la ședințele Soborului, absență cauzată și de boala sa. În mod formal el rămânea să prezideze Sinodul. Mai târziu, la Sinod s-au prezentat și episcopii alexandrini în frunte cu Petru al Alexandriei. Descoperind că problemele cele mai stringente au fost rezolvate în absența lor, că reprezentantul lor, Maxim a fost condamnat, că Paulin, pe care ei l-au susținut nu a fost acceptat pentru scaunul Antiohiei, l-au găsit vinovat pe Sf. Grigorie. Aceștia l-au acuzat, conform canonului 15-lea de la Sinodul I Ecumenic, că a intrat în calitate de episcop al unui oraș în Constantinopol, deși acest canon era încălcat în mod practic deseori și în mod formal nimeni nu l-a abrogat. Nedorind să fie pricina tulburărilor, Sf. Grigorie a zis : „Voi, toți pe care Dumnezeu v-a adunat pentru a săvârși lucrarea Lui, propunerea mea o considerați secundară... Mult timp veți râde de noi, ca de niște oameni neprotejați, și care ați învățat să respirați doar cu certuri ? Să promitem unul altuia. Iar eu voi fi ca proorocul Iona, deși nu sunt vinovat de tulburarea aceasta, mă sacrific pe mine pentru a salva corabia. Aruncați sorți pentru mine. Și atunci poate un chit ospitalier din adâncimile lui îmi va oferi un refugiu (*Ibid.* Col. 1157-1159). Demisia Sf. Grigorie a fost acceptată de Sinod și confirmată de Sf. Împărat Teodosie. Sf. Grigorie a fost înlocuit la propunerea Împăratului de Senatorul și Pretorul Nectarie, care catehumen fiind, în câteva zile a fost botezat și hirotonit arhiereu, devenind arhiepiscopul Constantinopolului. Cauza principală a demisiei sale pe lângă invidia episcopilor și neînțelegerile bisericești și

politice, a fost disputa dogmatică nerezolvată care se referea la dumnezeirea Sf. Duh. În timpul Sinodului când se alcătuia conținutul celei de a doua părți a Crezului „Și în Duhul Sfânt” s-a detaliat substanțial fraza: „Și în Duhul Sfânt, Domnul de viață Făcătorul, Care de la Tatăl purcede, Cel ce împreună cu Tatăl și cu Fiul este închinat și slăvit, Care a grăit prin prooroci”. Totuși, în această frază nu există nici o referire directă la dumnezeirea Sf. Duh, nici la deoființimea Sf. Duh cu Fiul și cu Tatăl. Condamnând erezia pnevmatomahă și recunoscând pe Sf. Duh egal cu Tatăl și cu Fiul, participanții Soborului nu au dorit să introducă o confirmare directă a dumnezeirii Sf. Duh și consubstanțialitatea cu Tatăl și cu Fiul în Simbolul de credință, pentru care se lupta Sf. Grigorie.

Traducere din limba rusă de Vladislav Nedelcu

Bibliografie

- Алфеев, Иларион, *Жизни и учении Григорий Богослова*, Î. 1998, ÎÎ á, 2001.
- Benoit A., 1876, *St. Grégoire de Nazianze, sa vie, ses oeuvres et son époque*, Marseille.
- Benoit A., 1877, „La date de la naissance de St. Grégoire de Nazianze”, *Revue des questions historiques*.
- Bouquet, H., L. A., 1876, *Théologie de la Trinité d'après Sf. Grégoire de Nazianze*.
- Coulie B., 1985, *Les richesses dans l'oeuvre de St. Grégoire de Nazianze*, Louvain.
- Gallay, P., 1993, *Langue et style de St. Grégoire de Nazianze dans sa correspondance*.
- Galley, P. (ed.) 1969, *Lettres*, 2 vol., p. 1964-1967.
- Hergenröther, J., 1850, *Die Lehre von der gottlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor van Nazianz dem Theologen*, Regensburg.
- Хариков, М., *Антропологические причины в творчестве Григорий Богослова* ФН, 1994, Н. 4/6, с. 83-90.
- Жиганов Е., *Учение святого Григория Богослова о познании Бога*, М Д А Загорск 1972.
- Mc.Guckin, J. P., 1997, „The vision of God in St. Gregory Nazianzen”, *St. Patr.*, vol. 32, p. 145-152
- Moreschini, C., 1997 *Translit.*, Oxford.
- Moreschini, C., 1974, „Il platonismo christiano di Gregorio Nazianzeno”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, Ser. 3, vol. 4, p. 1347-1392.
- Mossay, J., 1964, *Perspectives eschatologiques de St. Grégoire de Nazianze. Les question liturgiques et paroissiales*, Louvain.
- Mossay, J., 1982, *Note sur Héron-Maxime, écrivain ecclésiastique* // *AnBoll*, vol. 10, p. 229-336.
- Musurillo, H., 1970, *The Poety of Gregory if Nazianz, M. Thought*, Broux (N,Y), vol. 45, n. 176, p. 45-55.
- Noris, Fr.W., 1991, *Gregory Nazianzen*, Leiden, e.a.
- Somer, V., 1997, *Historie des collections completes des Discours de Grégore de Nazianze*, Louvain.
- Thomson, F., 1983, *The works of St. Gregory of Nazianzus in Slovanie*, Sympoz., Nazianzum: Louvain-la-Neuve
- Tuillier, A., G. Bady, J. Bernardi, 2004, *Oeuvres poétiques*.
- Ullman, C., 1867, *Gregorius von Nazianz der Theology*, Gotha.
- White, C., 1996, *Poems, Autobiographical*, Cambridge.

RECENZII

Anthony Meredith, *Capadocienii*, Traducere din limba engleză de Pr. Constantin Jinga, Editura Sophia, București, 2008, 244 p.

La finele anului trecut, la Editura Sophia a apărut cartea intitulată *Capadocienii*, scrisă de preotul iezuit Anthony Meredith SJ care este un cunoscut patrolog romano-catolic englez, profesor la Colegiul Heythorp din Londra (Marea Britanie). Este autorul mai multor lucrări de teologie patristică dintre care amintim: *Gregory of Nyssa* (Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 1999), *Faith and Fidelity* (Gracewing, 2000) și „The Theology of Revelation” (Cork, Ireland, The Mercier Press, 1971). Cartea de care ne ocupăm a apărut pentru prima dată în limba engleză, la Londra, în anul 1995, iar acum și la noi, în traducerea părintelui Constantin Jinga.

În acest volum, autorul oferă cititorului un studiu științific amplu asupra vieții, operei, influențelor din filosofia greacă și legăturile cu aceasta, precum și a contextului istoric în care cei trei Părinți Capadocieni și-au desfășurat bogata lor activitate.

Editorul cărții, Brian Davies OP, în *Cuvântul* editorului, printre altele, mărturisește că, această colecție „Mari gânditori creștini”, din care face parte și această lucrare, s-a născut tocmai din întrebări de genul: „Dar ce au avut oare de spus marii gânditori ai creștinătății? Lucruri vrednice de luat în seamă? Ceva relevant pentru problematica modernă? Ne oferă ei oare o perspectivă viabilă asupra vieții? Are ea vreun sens? Se poate propovădui? Este credibilă?” (p. 5). Editorul cărții ne mai asigură de faptul că această colecție „se sprijină pe cele mai solide resurse academice disponibile la ora actuală, astfel încât va putea constitui oricând o zonă de interes pentru cercetătorii preocupați de istoria ideilor creștine”. (p. 6). Totodată, editorul și își exprimă încredințarea că volumul va fi primit cu bucurie de specialiștii în studii patristice ca și de studenții preocupați de gândirea creștină din veacurile de început. (p. 7).

În debutul lucrării, Anthony Meredith face o prezentare generală a contextului geografic istoric al secolului al IV-lea, perioadă în care a răsărit libertatea de manifestare religioasă și cultică pentru creștini, apoi prezintă importante detalii despre creștinismul capadocian, tulburările cauzate de erezia ariană și lupta episcopilor ortodocși pentru păstrarea credinței creștine genuine.

În cel de-a doilea capitol sunt evidențiate rădăcinile teologiei capadociene (Platon și Origen). Părinții Capadocieni sunt prezentați ca bune exemple al modului în care ei, ca reprezentanți ai epocii lor, au răspuns la provocări atât particulare, doctrinare și de altă natură. Ei sunt remarcabili nu doar pentru ideile lor inovatoare, ci și pentru faptul că au întrebuințat filosofia și retorica păgână în prezentarea și susținerea credinței creștine și a trăirii corecte a acesteia și pentru că au fundamentat învățătura lor pe datele Sfintei Scripturi.

Deși Platon a fost cel care a exercitat o influență asupra Capadocienilor, asupra pregătirii lor, asupra terminologiei pe care o folosesc și a modului de abordare a problemelor, sub nici o formă nu constituie și singurul fundament al sistemului lor de gândire. În acest sens, autorul cărții precizează în prefață: „Găsirea unei armonii între Evangheliile și valorile elenismului trebuie considerată ca una dintre cele mai importante izbânzi – dacă nu chiar *cea mai importantă* dintre toate –, ale celor trei Capadocieni. (...) Nu înseamnă că ar fi fost prizonieri ai vreunei înțelepciuni străine. Ci, mai degrabă, că s-au priceput în mod strălucit *să valorifice* forme de expresie și un limbaj specific elenistice, pentru a exprima clar și pe înțeles ideile ebraice din Evanghelii”. (p. 10-11)

Urmează apoi trei mari capitole, în care autorul prezintă atât viața, opera, învățătura, preocupările, spiritualitatea, cultura Capadocienilor, cât și realizările lor mărețe în Biserică, apologia credinței și controversile teologice în care au triumfat. Speculațiile lor doctrinare merg dincolo de controversile contemporane și contribuie la progresul teologiei.

În ultimul capitol intitulat „Importanța Părinților Capadocieni“, autorul face o prezentare a gândirii teologice a Capadocienilor, subliniind contribuția lor atât la dezvoltarea dogmei trinitare, cât și a celei hristologice, evidențiind totodată și „mariajul între Evanghelie și elenism” (p. 223). În această privință, autorul cărții menționează că era de la sine înțeles că acest „mariaj” între Evanghelie și filosofia greacă era firesc, necesar și vrednic de dorit. (p. 223).

Din cuprinsul cărții se poate ușor deduce faptul că în panoplia marilor ierarhi, teologi și sfinți ai Bisericii creștine un loc aparte îl ocupă Sfinții Părinți Capadocieni, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz și Grigorie de Nyssa. Acești mari dascăli și ierarhi ai lumii ce formează împreună „treimea capadociană” reprezintă personalități proeminente ale epocii patristice, prin felul cum au reușit să ajungă modele demne de urmat ale vieții creștine, prin doveditele subtilități speculative filosofice și teologice, menite să descopere pe cât posibil tainele lui Dumnezeu, și prin modul cum au reușit să gestioneze diferitele probleme de ordin social cauzate de nedreptățile existente în acea epocă.

Vastele lor cunoștințe atât din domeniul teologiei cât și din domeniul științelor laice i-au făcut cunoscuți și apreciați de întreaga lume creștină, fără excepție. Ei constituie pilde de urmat pentru creștinii dornici de a-și îmbogăți mintea cu cele mai folositoare învățături și de a-și împodobi sufletul cu alesele virtuți creștine cultivate de ei.

Liviu Petcu

Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani, Ediție îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, colecția „Studia Basiliana”, vol. I, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, 692 pagini

În anul 386, în timpul unei perioade de foamete din Cezareea, Sfântul Vasile cel Mare își începe opera remarcabilă de caritate socială. A adunat la un loc pe toți înfometații și suferinzii și să le dea de mâncare, începând o adevărată campanie de predici în favoarea celor săraci, realizând acel complex al carității intitulat *Basiliada*, care a rămas până astăzi un model pentru Biserică.

Sfântul Vasile cel Mare a fost proslăvit în nenumărate volume, scrieri, studii și articole pentru excepționalul dar al teologiei și faptei sociale. La inițiativa Preafericitului Patriarh Daniel, Sfântul Sinod a declarat anul 2009 „an comemorativ omagial al Sf. Vasile cel Mare și al tuturor Părinților Capadocieni”.

Editura Basilica a Patriarhiei Române, publică la București în acest an, 2009, volumul de studii academice dedicat Sfântului Vasile cel Mare în anul 1979, într-o ediție revizuită și completată, în 692 de pagini. Acest volum ce deschide seria *Studia Basiliana*, este coordonat de domnul academician prof. univ. dr. Emilian Popescu și de Adrian Marinescu. Volumul se constituie într-o publicație cu o grafică excelentă de studii științifice, aceasta datorându-se muncii asidue a echipei editurii Basilica. Ediția a doua a studiilor dedicate Sfântului Vasile cel Mare este îmbogățită atât în privința studiilor, cât și privitor la detaliile redactoriale. În comparație cu volumul apărut din 1979, în această a doua ediție, a fost uniformizat sistemul de citare din notele de subsol și s-au actualizat numele proprii mai cunoscute (Eunomiu, în loc de Eunomie, s-a schimbat Gothia din Goția ș.a.). De asemenea, au fost actualizate unele expresii și cuvinte în acord cu limba română și s-a stabilit ca titlurile academice ale autorilor clerici să fie reduse numai la mențiunea diacon, preot, episcop ș.a.

Ordinea în care au fost aranjate studiile în această ediție este schimbată esențial, în sensul că s-a ținut cont de conținuturile lor tematice, astfel rezultând un cuprins clasificat în patru secțiuni. Partea întâi este introductivă și scoate în evidență personalitatea și opera Sfântului Vasile cel Mare și aici remarcăm studiul expresiv al regretatului teolog părintele Ioan G. Coman care expune într-un mod personal și aparte profilul istoric și duhovnicesc al Sfântului Vasile. A doua secțiune intitulată *Studii de Teologie Dogmatică*, cuprinde 10 studii în peste 150 de pagini. Menționăm aici două studii remarcabile ale marelui teolog Dumitru Stăniloae: „Ființă și ipostasurile în Sfânta Treime după Sfântul Vasile cel Mare” și „Învățătura despre Sfânta Treime”, precum și alte lucrări dogmatice ale unor distinși profesori, precum arhid. Constantin Voicu, Ștefan Alexe, Ilie Moldovan ș.a. Studiile cuprind contribuția Sfântului

Vasile la formularea dogmei Sfintei Treimi, precum și lămuriri în duhul teologiei răsăritene asupra persoanei Sfântului Duh. În secțiunea a III-a sunt grupate studii privind *Biserica, Scriptura și Cultura*. Sunt prezentate aici 11 studii și articole, dedicate unei game largi de tematici teologice, sociale, studii de liturgică, drept canonic, viață monahală, activitate catehetică și spiritualitate, ale căror autori au în spate cercetări și studii de excepție în teologia românească: Pr. Ene Braniște, Ioan G. Coman, Teodor Bodogae, Pr. D. Belu, Arhid. I. Floca ș.a. În ultima secțiune, a patra, sunt publicate 2 studii referitoare la legăturile Sfântului Vasile cu țara noastră.

Așa cum toate cărțile au o motivație și un scop, și acest volum are o motivație exactă. Preafericitul Părinte Daniel, în preambulul cărții, specifică precis că acest mesaj oferă o alternativă diferită societății de azi și „este necesar în special în contextul societății contemporane secularizate”, devenind un instrument eligibil în „înțelegerea valorii timpului prezent în iconomia mântuirii. Credința transpusă în faptă de Arhiepiscopul Cezareii Capadociei, ne ajută să depășim „cercul strâmt” al consumismului contemporan și „să înțelegem dimensiunea spirituală a postului și a dărnicii materiale”, a specificat Preafericitul Părinte Daniel.

Orice cititor care va lectura acest volum va reuși să culeagă cele mai nuanțate învățături și înțelesuri ale Sfintei Treimi, și anume învățături despre natura, harul, ființa, persoana, descoperirea dumnezeiască etc. Cititorul mai poate afla cum a ales în mod desăvârșit, exact și inteligent Sfântul Vasile cuvintele din Sfânta Scriptură și le-a inserat cu discernământ în discursurile sale, ascultate de creștini, începând cu secolul al IV-lea până în prezent. În mod elogios, autorii au prezentat atitudinea ascetică, cultura Sfântului Vasile și deschiderea lui spre ceea se numește „filosofie”.

Cercetarea cea mai sumară a operei Sfântului Vasile cel Mare, mai ales a *Omiliilor* și a *Scrisorilor*, ne descoperă că acest Mare Părinte al Bisericii, pe lângă faptul că a avut o gândire teologică, exegetică și speculativă de neîntrecut, a fost și unul dintre cei care au contribuit la încorporarea definitivă în creștinism a unei părți a culturii antice grecești.

Regretatul arhipăstor Antonie Plămădeală, Mitropolitul Ardealului, în studiul inclus în acest volum, a reflectat asupra tragediilor sociale existente în epoca Sfântului Vasile, și reușește să ne surprindă cu actualitatea și necesitatea unui astfel de discurs, astăzi, când există o atât de mare diferență de categorii sociale și de valori morale. Autorul ne descoperă implicarea permanentă a Sfântului Arhiepiscop al Cezareii în domeniul și spațiul social. Sfântul este un model pentru toți slujitorii Bisericii: „Sfântul Vasile a fost unul dintre cei care s-au situat din toate punctele de vedere deasupra societății vremii sale. A făcut-o cu pasiune, cu perseverență, în mod public, în scris și prin cuvânt vorbit, în principii și în acte. A făcut-o fără teamă, fără încetare, fără răgaz. A făcut-o față de toate aspectele vieții contemporane: față de filosofia vremii, față de autorități, față de bogăție, față de săraci, față de lege. Față de toate acestea s-a situat în calitatea lui de creștin. Nu s-a izolat, nu a considerat că este bine să tacă, nici să mintă... Nu este deloc lipsit de interes să știm cum s-a

raportat Sfântul Vasile cel Mare la societatea vremii sale. În măsura în care problemele pe care el le-a abordat atunci mai sunt încă actuale putem considera că avem o autoritate în privința acestor probleme. Vom alege astfel câteva exemple esențiale, care vor fi de ajuns spre a ne face o idee atât asupra problemelor, cât și asupra soluțiilor și metodelor sale de argumentare...” (p. 389).

Predicile speculative și metaforele invocate în discursul Sfântului Vasile pot reprezenta o exigență empirică exemplară pentru societatea de astăzi, foarte fragmentată și lipsită de solidaritate, și o pildă de atitudine pastorală pentru noi toți, pentru a puncta și a găsi soluții mai bune la problemele și dramele prin care trece și va trece lumea.

Vladislav Nedelcu

Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani, Ediție îngrijită de Emilian Popescu și Adrian Marinescu, colecția „Studia Basiliana”, vol. al II-lea, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, 645 p.

În ședința de lucru din 29 octombrie 2008, Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române a proclamat anul 2009 ca an comemorativ-omagial al Sfântului Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei († 379 - de la a cărui trecere la cele veșnice se împlinesc 1.630 de ani), și al celorlalți Sfinți Capadocieni în Patriarhia Română. Imediat după aceasta, s-a elaborat de către Cancelaria Sfântului Sinod și programul manifestărilor care se vor desfășura în eparhiile românești din țară și din străinătate pe parcursul anului curent. Acest program cuprinde conferințe teologice și pastoral-misionare, simpozioane științifice, seri duhovnicești, proiecte editoriale, pelerinaje în provincia Capadocia (Turcia) etc. Scopul tuturor manifestărilor, așa cum s-a precizat de către Biroul de Presă al Patriarhiei Române, este de a evidenția contribuția Sfântului Vasile cel Mare și a celorlalți Sfinți Capadocieni la definirea și apărarea învățăturii de credință, la dezvoltarea tâlcuirii Sfintei Scripturi, la îmbogățirea tezaurului liturgic și canonic, aportul la dezvoltarea vieții monahale, ca exemplu pentru lucrarea pastoral-misionară și social-filantropică actuală a Bisericii Ortodoxe Române. Pentru Biserica Ortodoxă Română există un motiv în plus de a cinsti memoria Sfântului Vasile cel Mare, ierarh și sfânt al Bisericii celei Una, deoarece Patriarhul României poartă și titlul de „Locțiitor al tronului Cezareei Capadociei”.

Apariția acestui al II-lea volum al colecției *Studia Basiliana* a adus un surplus de bucurie în sufletele studenților, profesorilor de Teologie, doctoranzilor, specialiștilor în Istorie bisericească, Patrologie și literatură patristică și postpatristică, dar și tuturor creștinilor ce doresc a-și îmbogăți cunoștințele despre credința cea mărturisitoare a Sfântului Vasile și Sfinților Părinți Capadocieni, înțelepciunea lor, neobosita râvnă pentru propovăduirea credinței creștine, dragostea de Dumnezeu și de semenii, adevărul și lumina harului cu care ei s-au înveșmântat, pentru le urma pilda și a face viu și luminos mesajul Evangheliei în vremea noastră.

În *Cuvântul înainte*, Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, referindu-se la complexitatea personalității Sfântului Vasile cel Mare, precizează: „Ne dăm seama din aceste studii de varietatea preocupărilor Sfântului Vasile în domeniul teologiei, al spiritualității și al vieții practice, devenind un model de preot, ierarh și teolog. Cu toate că viața lui a fost scurtă (49 de ani) și plină de suferință – din cauza șubredei sănătăți, dar și a mediului social-politic, total ostil Bisericii Ortodoxe, pe care marele ierarh o reprezenta –, realizările lui atât de mari ne impresionează profund și astăzi. Înzestrat de Dumnezeu cu daruri native, dezvoltate și perfecționate în familie,

apoi la renumite școli și universități ale timpului, Sfântul Vasile a devenit nu numai un intelectual și teolog desăvârșit în cunoștințe, care a putut interpreta Sfânta Scriptură și a dat soluții valabile unor probleme teologice dificile ale vremii, adoptate de Sinodul al II-lea Ecumenic și alte sinoade, ca norme de conduită în viața Bisericii Ortodoxe, ci și un dârz apărător al dreptei credințe și al unității eclesiale. Totodată, el a alcătuit norme de trăire morală și a creat instituții de manifestare filantropică a Bisericii”. (p. 5).

Acest volum cuprinde studii de specialitate ce fac referire la viața, opera și activitatea Sfântului Vasile cel Mare și a Sfinților Trei Ierarhi, scrise de-a lungul timpului de profesori de Teologie de la noi din țară. Acestea au fost grupate tematic, în patru secțiuni, și anume: I. *Sfântul Vasile cel Mare și teritoriul României*, II. *Scriptură, Spiritualitate, Cultură*, III. *Sf. Vasile cel Mare și monahismul*, IV. *Sf. Vasile, Grigorie și Ioan – mari dascăli și ierarhi*.

În prima parte, sunt grupate studii ce fac referire la legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea) și misionarii capadocieni din Scythia Minor și Dacia, la relațiile directe ale marelui arhipăstor capadocian cu Sfântul Bretanion, episcop de Tomis, și guvernatorul militar al Dobrogei de atunci, Junius Soranus, compatrioți ai săi, despre martiriul Sfântului Sava Gotul, ale cărui moaște, Sfântul Vasile dorește a fi aduse „în patrie”, și la receptarea Sfântului Vasile cel Mare în literatura de specialitate din România și colindele religioase românești. De asemenea, sunt consemnate traduceri din opera Sfântului Vasile cel Mare în manuscrise și tipărituri de la noi din țară, informații despre unii traducători și comentatori ai operei Sfântului Vasile, iar în finalul primei secțiuni, este prezentat un comentariu și o listă bibliografică referitoare la receptarea Sfântului Vasile cel Mare în literatura de specialitate din România. În continuare, redăm unele titluri de studii ce compun prima secțiune a volumului, însoțite de numele autorilor lor: Pr. Gheorghe Sibiescu, „Legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu Scythia Minor (Dobrogea)”, Pr. Ioan G. Coman, „Sf. Vasile cel Mare și Biserica din Goția. Despre misionarii capadocieni în Scythia Minor și în Dacia”, Pr. Ștefan Alexe, „Sfântul Vasile cel Mare și creștinismul românesc în secolul al IV-lea”, Emilian Popescu, „Sfinții Vasile cel Mare, Bretanion de Tomis și Martiriul Sfântului Sava Gotul”, Pr. Gheorghe Alexe, „Sfântul Vasile cel Mare în colindele religioase românești”, Nicolae A. Ursu, „Dascălul Ilarion, primul traducător și comentator român al Hexameronului Sfântului Vasile cel Mare”, Diac. Ioan Ivan, „Lucrări ale Sfântului Vasile cel Mare în manuscrise și tipărituri la Mănăstirea Neamț”, † Nestor Vornicescu, „Opere ale Sfântului Vasile cel Mare în literatura noastră bisericească”, Adrian Marinescu, „Receptarea Sfântului Vasile cel Mare în literatura de specialitate din România (comentariu și listă bibliografică)” etc. Faptul că patrihia Ecumenică a ridicat, la 10 octombrie 1776, pe mitropoliții Ungrovlahiei la treapta de locuitori ai Cezareei Capadociei, ar putea fi interpretat tot în lumina conștiinței că Biserica Ortodoxă Română a păstrat neștirbită moștenirea ideilor creștine ale Sfântului Vasile cel Mare. Popularitatea Sfântului Vasile cel Mare în Biserica Ortodoxă Română este afirmată, așa cum precizat mai sus, mai ales de nenumăratele traduceri în românește din opera sa.

În partea a II-a, intitulată *Scriptură, Spiritualitate, Cultură* sunt cuprinse o serie de studii ce fac referire la interpretarea Sfintei Scripturi de către Sfântul Vasile cel Mare, activitatea omiletică a marelui Capadocian, la dispoziții canonice ale Sfântului Părinte privind femeia creștină, reprezentarea Sfântului Vasile în iconografia bisericească, paternitatea vasiliană din Rugăciunea textului euharistic, folosul culturii elene, precum și explicarea exortăției socratice „Cunoaște-te pe tine însuși”. Dintre lucrările secțiunii a II-a a volumului, menționăm: Pr. Nicolae Neaga, „Vechiul Testament în preocupările Sfântului Vasile cel Mare”, Pr. Mircea Basarab, „Sfânta Scriptură și interpretarea ei în concepția Sfântului Vasile cel Mare”, Pr. Ilie Moldovan, „Sensul duhovnicesc al înțelegerii Scripturii în concepția teologică a Sfântului Vasile cel Mare”, Teodor M. Popescu, „Sfântul Vasile cel Mare, model de viață și maestru al cuvântului”, Pr. Dumitru Belu, „Activitatea omiletică a Sfântului Vasile cel Mare”, Diac. Teodor Damșa, „Bogăția și sărăcia în lumina omiliilor Sfântului Vasile cel Mare”, Ciprian Streza, „Este Sfântul Vasile cel Mare autorul Liturghiei ce îi poartă numele? Argumente interne pentru paternitatea vasiliană din Rugăciunea teologică a acestui text euharistic”, Pr. Ioan G. Coman, „Sfântul Vasile cel Mare despre folosul culturii elene pentru educația creștină”, Gheorghe Vlăduțescu, „Cunoaște-te pe tine însuși. Sfântul Vasile cel Mare” etc.

Demn de menționat este faptul că lucrările prezentului volum nu au fost alcătuite din imboldul grafomaniei, ci sunt concepute de cei mai buni specialiști români în domeniul Patrologiei, al Filosofiei, Limbilor Clasice și Istoriei Bisericii. Cu toții evocă diverse laturi ale personalității marelui Capadocian, în care vedem de fapt icoana ierarhului ortodox. Însă, cu certitudine, a fost și este dificil ca să se reliefeze complexitatea personalității marelui mitropolit, măreția slujirii lui ierarhice, sfințenia vieții, puterea cuvântului lui de predicator, spiritul său organizatoric și grija față de săraci și bolnavi. Sfântul Grigorie Teologul depune mărturie (*Orat.* 43, 66) că scrierile sale erau foarte apreciate de către contemporani atât pentru conținutul, cât și pentru forma lor. Educații și analfabeții, creștinii și păgânii, toți le citeau. Sfântul Grigorie nu ezită să laude influența lor asupra propriei gândiri, vieți și aspirații și îl numește pe Vasile, *maestrul stilului* (*Ep.* 51). Având o astfel de pregătire intelectuală, Sfântul Vasile are și un larg orizont de gândire.

În secțiunea a III-a, au fost grupate studii pe tema: *Sfântul Vasile cel Mare și monahismul*. După cum se știe, tânărul Vasile a vizitat așezămintele din pustia egipteană la scurt timp după moartea marelui Antonie, în anul 356. Puțin după aceasta, în anii 357-358, a întemeiat el însuși el însuși o mănăstire, în Pont. În jurul Sfântului Vasile cel Mare și a fraților veniți cu el în Pont, încetul cu încetul, s-au adunat singuraticii din apropiere și astfel s-a format o mănăstire mare, având toate de obște și supunându-se unui singure călăuze duhovnicești, care insufla deplină încredere, le împintenea râvna spre virtute și pe toți îi aducea la supunere. Rânduielile vieții obștești se așezau prin însuși mersul lucrurilor. Ca dreptar le slujeau întocmirile cunoscute în Orient pe care le potriveau situațiilor concrete ținând seama de nevoile locului. Activitatea Sfântului Vasile nu s-a mărginit însă numai la întemeierea acestei mănăstiri

în Pont, ci ea a fost doar ca un model, un dreptar, după care a mai pus temelia și la alte multe locuri ca locaș pentru asociațiile călugărești. Sfântul Vasile nu a redactat reguli în sensul strict al cuvântului așa cum Occidentul este tentat să le asocieze. El nu a fondat propriu-zis un ordin, ci a organizat monahismul răsăritean într-o formă care durează și astăzi în Bisericele Ortodoxe, monahism care a influențat remarcabil monahismul apusean.

La această temă au fost grupate în volum următoarele studii: Pr. Mihai Colibă, „Regulile monahale ale Sfântului Vasile cel Mare în istoria vieții religioase monahale și a cultului creștin”, Pr. Vasile Prescure, „Viața morală creștină după *Regulile monahale* ale Sfântului Vasile cel Mare”, Diac. Vasile Axinia, „Influența regulilor monahale ale Sfântului Vasile cel Mare asupra regulilor Sfântului Benedict de Nursia”.

Ultimul capitol a acestui volum este intitulat *Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie și Ioan – Mari dascăli și ierarhi*. Amintim doar câteva din lucrările ce compun acest ultim capitol: Pr. Ioan G. Coman, „Studiile universitare ale Părinților Capadocieni”, Pr. Constantin Galeriu, „Teologie, preoție și slujire la Sfinții Trei Ierarhi”, Pr. Ion Bria, „Teologie și Biserică la Sfinții trei Ierarhi”, Pr. Constantin Coman, „Teologia și Sfântul Duh la Sfinții Trei Ierarhi” etc. În această ultimă secțiune, lucrările sunt axate pe „treimea capadociană” (Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Grigorie de Nyssa), alături de alt mare contemporan - Ioan Gură de Aur. Ei au trăit în secolul al IV-lea, care este descris ca fiind *secolul de aur al Bisericii creștine*, pentru că atunci au activat cele mai alese personalități ale vieții creștine și cele mai luminate minți ale epocii patristice. În secolul al IV-lea s-au evidențiat acești bărbați virtuoși, alături de mulți alții, care au desfășurat o activitate literară și pastorală de neîntrecut. Doar unuia singur dintre Părinții secolului al IV-lea i s-a atribuit numele de *cel Mare*, și anume, Sfântului Vasile. Era *Cel Mare* ca exponent al doctrinei creștine și ca autor de omilii folosite de suflet, mai mare, încă, în viața practică, în rolul său de arhipăstor al Bisericii și de om al faptelor.

În final, mai adaug faptul că volumul a fost publicat în condiții grafice cu totul deosebite. Pe supracopertă este ilustrată icoana Sfântului Vasile cel Mare din altarul bolniței Mănăstirii Cozia. Conchizând, consider că volumul se recomandă de la sine. Nu îmi rămâne decât să felicit pe cei care au contribuit la apariția lui iar cititorilor să le urez lectură plăcută și folositoare!

Liviu Petcu

Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani. Actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Ecclesiastică, culese și publicate de Emilian Popescu și Mihai Ovidiu Cățoi, colecția „Studia Basiliana”, vol. al III-lea, Editura Basilica a Patriarhiei Române, București, 2009, 540 p.

În acest an, comemorativ-omagial al Sfântului Vasile cel Mare și al tuturor sfinților Capadocieni, la împlinirea a 1.630 de ani de la trecerea la cele veșnice a marelui arhiepiscop al Cezareii Capadociei, din inițiativa și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Patriarh Daniel, la Editura *Basilica* a Patriarhiei Române, a fost publicat al treilea volum din seria *Studia Basiliana*.

Volumul colectiv de studii intitulat *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani. Actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Ecclesiastică*, se înscrie în lista activităților cultural-teologice din acest an, constituind mai întâi de toate un pios omagiu adus marelui arhipăstor capadocian, care rămâne în memoria vie a Bisericii ca un far călăuzitor pentru toate generațiile de creștini ce se vor împărtăși de paradigmele viețuirii și operei sale. Apărut anul acesta la Editura Basilica a Patriarhiei Române, este de fapt al treilea volum din seria *Studia Basiliana*. Publicat din inițiativa și cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, volumul cuprinde actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Ecclesiastică desfășurat la Centrul Cultural-Social „Sfântul Ierarh Calinic” de la Cernica, în perioada 2-3 octombrie 2008, culese și publicate de Acad. prof. univ. dr. Emilian Popescu și diac. drd. Mihai Ovidiu Cățoi.

Volumul de față poate constitui și un *instrumentum studiorum* util atât studenților, doctoranzilor, profesorilor de Religie, preoților, elevilor seminariști, dar și tuturor credincioșilor iubitori ai înțelepciunii sfinților, fiind de un real folos în aprofundarea dogmelor credinței creștine și a modului de viețuire duhovnicească înaltă.

După cum precizează și Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, în *Cuvânt înainte*, studiile publicate în acest volum, tipărit în condiții grafice cu totul deosebite, reliefează învățături ale Sfântului Părinte neabordate până acum în teologia românească, așa cum, de pildă, „sunt cele despre teologia icoanei, care au contribuit la formularea doctrinei ortodoxe devenită oficială și folosită drept armă de luptă împotriva iconoclaștilor. Impresionante sunt și amănuntele pe care Sfântul Vasile ni le dă asupra cultului creștin în primele veacuri și a muzicii folosite în biserici” (p. 5). De asemenea, comunicările publicate acum relevă diferite aspecte ale vieții și activității Sfântului Vasile, oferind informații inedite din biografia marelui arhipăstor capadocian sau a familiei sale. O parte a studiilor ce compun volumul tratează despre aspectele religioase și politice din Imperiul Roman de Răsărit din acea vreme, actualitatea pedagogiei

sociale din perioada primară a creștinismului, legăturile Sfântului Vasile cel Mare cu teritoriile românești, despre Tomisul și martirii din Goția danubiană, legăturile marelui arhipăstor cu lumea occidentală, influențele directe asupra monahismului benedictin, prezentarea Sfântului Vasile ca părinte al monahismului creștin, modelul umanismului bizantin, dascăl al familiei creștine, apărătorul credinței creștine genuine, model de arhipăstor, filantrop și teolog neîntrecut, etc. S-a scris și despre viziunea Sfântului Vasile cel Mare despre muzică, precum și despre multiplele roluri benefice ale psalmodierii expuse de marele ierarh: rolul educativ, rolul terapeutic, ce se vădește prin vindecarea rănilor sufletești și dezhădăcinarea patimilor, rolul liniștitor și purificator ce conduce spre împăcare vrăjmașilor, spre consolidarea prieteniei; de asemenea, marele ierarh subliniază și rolul exorcizant al psalmodierii, rolul de încurajare, de înfrumusețare, de mângâiere, psalmodierea „fiind potrivită pentru toate vârstele, în tot locul, la toate nivelurile intelectuale și spirituale”. (Maria Alexandru, „Muzica în viziunea Sfântului Vasile cel Mare. Studiu introductiv, cu o analiză muzicală a imnului protocreștin «Lumină lină»”, p. 88-89). Redăm în continuare câteva exemple de titluri de studii, însoțite mai întâi de numele autorilor acestora: Emilian Popescu, „Sfântul Vasile cel Mare despre sine și familie în scrisorile sale”, Tudor Teoteoi, „Prefigurarea Bizanțului în corespondența Sfântului Vasile cel Mare”, Dionisie Constantin Pârvuloiu, „Perspective asupra limbii și stilului în contextul literaturii biblice și creștine. Sfântul Vasile cel Mare”, Ioan Chirilă, „Repere pentru o lectură duhovnicească a Sfintei Scripturi în viziunea exegetică a Sfintei Scripturi în viziunea exegetică a Sfântului Vasile cel Mare”, Vasile Muntean, „Sugestii privind îmbunătățirea traducerii Liturghiei vasiliene”, Ion Vicovan, „Sfântul Vasile cel Mare – teologul și modelul filantropiei”, Liviu Petcu, „Sfântul Vasile cel Mare – panegirist al milosteniei”, Gabriel Roman, „Aspecte religioase și politice în Imperiul Roman de Răsărit în vremea Sfântului Vasile cel Mare”, Ioan-Vasile Leb, „Sfântul Vasile cel Mare (329-379) și papa Damasus al Romei (366-384). Un moment din cadrul relațiilor creștinismului răsăritean cu cel apusean”, Nicolae Chifăr, „Contribuția Sfântului Vasile cel Mare la combaterea pnevmatomahismului eunomian”, Alexandru Moraru, „Sfinții Trei ierarhi în pictura pe sticlă din Transilvania”, Mihai Ovidiu Cățoi, „Tomisul și martirii din Goția danubiană. Considerații pe marginea Epistolelor 164 și 165 ale Sfântului Vasile cel Mare”, Ioan Moldoveanu, „Chipul preotului după Sfântul Vasile cel Mare”, Constantin Mihoc, „Sfântul Vasile cel Mare, dascăl al familiei creștine” etc.

Biserica l-a numit pe Sfântul Vasile cu apelativele *cel Mare*, *stâlp al Ortodoxiei*, *mare dascăl al creștinătății*, *Doctor al Bisericii* ș.a.m.d. Calificările sale remarcabile ca arhipăstor al Bisericii și organizator, ca mare exponent al doctrinei creștine și ca un al doilea Atanasie în apărarea Ortodoxiei, ca Părinte al monahismului oriental și reformator al Liturghiei, a motivat conferirea unor astfel de titluri. A fost la înălțime și de neîntrecut în tot ceea ce a întreprins: a fost și rămâne un model de arhipăstor, mare liturghisitor și misionar al Bisericii, mare exeget al Sfintei Scripturi, pedagog neîntrecut și organizator înăscut (poate de aceea a fost numit de contemporani *un roman printre greci*),

teolog fecund și profund, un veritabil om de știință și prieten de nădejde. De aceea, cu greu poate fi surprinsă personalitatea complexă a Sfântului Vasile. Opera acestui Sfânt Părinte a exercitat o influență binefăcătoare nu numai asupra contemporanilor săi, ci și asupra Bisericii creștine de pretutindeni, fiind normativă pentru orice creștin și de o mare actualitate. Prin viața și lucrările sale, Sfântul Vasile cel Mare reprezintă cel mai elocvent tipul de arhierie dedicat cu totul Bisericii.

În final, dorim să subliniem și faptul că volumul a apărut în condiții grafice cu totul deosebite. Pe supracopertă este ilustrată icoana Sfântului Vasile cel Mare din altarul bisericii Mănăstirii Arnota. Acestea fiind scrise despre acest volum, îl recomand călduros tuturor creștinilor dornici de a-și completa cunoștințele despre viața, activitatea, opera și doctrina Sfântului Vasile cel Mare, a-i urma exemplul faptelor și a păși pe urmele teologiei sale, aprofundând-o și continuând-o.

Liviu Petcu

Claudio Moreschini, *Istoria filosofiei patristice*, traducere din limba italiană de Alexandra Cheșcu, Mihai-Silviu Chirilă și Doina Cernica, Editura Polirom, Iași, 2009, 744 p.

A devenit un obicei ca aproape toate lucrările de teologie serioase publicate în zilele noastre în limba română să aibă la bibliografie măcar o carte publicată în colecțiile de teologie ale Editurii Polirom din Iași. *Septuaginta, Tradiția creștină* a lui J. Pelikan, *Istoria literaturii creștine grecești și latine* sunt câteva titluri care nu lipsesc din biblioteca nici unui teolog serios. Exact în acest spirit, editura ieșeană ne propune încă un titlu, care deja este citat chiar și în paginile acestei cărți. O istorie a filosofiei patristice scrise de un foarte bun patrolog italian, Claudio Moreschini.

Cartea continuă opera cu care Moreschini deja ne-a obișnuit. Bine documentată, bine scrisă și foarte puternic argumentată, ne prezintă istoria literaturii creștine din perspectiva contribuției acesteia la dezvoltarea gândirii creștine. Scriitori mari: Iustin Martirul, Clement Romanul, Chiril al Alexandriei, Grigore de Nyssa, Grigore Teologul, Vasile cel Mare, Origen, Ioan Gură de Aur, Maxim Mărturisitorul, și mai puțin importanți: Claudianus Mamertus, Arnobiu etc., școli teologice de gândire, contextul social, religios și politic, toate alcătuiesc universul cultural și teologic cuprins între paginile acestei cărți.

Lucrarea cuprinde perioadele de dezvoltare a teologiei, de la începuturi până la epoca lui Maxim Mărturisitorul, atât în Răsărit, cât și în Apus și în Nordul Africii. Oricine vrea să vadă cum a evoluat filosofia creștină, de la revelația biblică a Noului Testament până la rafinamentele teologice ale lui Maxim Mărturisitorul, cum raționamentul clasic al grecilor, axat pe o oarecare etică și pe o viziune a universului într-o manieră monist, își ia zborul pe culmile transcendenței divine, se va dumiri citând această carte.

Creația din nimic, originile răului, raportul dintre natură și har, promisiunea împărăției cerești și sfârșitul lumii, apocatastaza și adevărata restaurare a lumii de dinainte de păcat, controverselor patristice, principiile ascetice și mistice - toate sunt tratate pertinent în paginile acestei cărți.

Ceea ce impresionează cel mai mult atunci când citim istoria lui Moreschini este fără îndoială detașarea cu care știe să abordeze subiecte fierbinți pentru diferitele confesiuni creștine și prezentarea acestora cu erudiția savantului care nu are *parti pris*-uri.

Primul capitol, „Convergențe și divergențe între creștinismul primar și filosofia păgână” tratează momentul de legătură între teologia revelației biblice și filosofia popoarelor în mijlocul căreia aceasta a fost predicată. Se recunoaște contribuția culturii grecești la consolidarea terminologiei creștine (p. 11). Dacă cultura greacă nu s-ar fi întâlnit cu revelația, este foarte greu de crezut că am

fi avut mecanismele necesare pentru a înțelege profunzimile insondabile ale teologiei creștine.

Capitolul 2 este dedicat Școlii din Alexandria. Personalitatea lui Clement Alexandrinul domină prima parte a capitolului, fiind elogiata capacitățile sale de a îmbina cunoștințele filosofice cu revelația divină. Origen, considerat de Moreschini „cel mai mare gânditor alături de Augustin” (p. 124), se distinge printr-o uriașă operă de inculturație, de adaptare a modului de a exprima religia mântuirii la cultura greacă. Desigur că astfel de proces e dificil și conduce uneori la erori, asumate de Origen, care recomanda ca din scrierile sale să fie luat numai ce e în acord cu Cuvântul lui Dumnezeu. Una dintre afirmațiile teologice care i-au fost reproșate este cea legată de preexistența sufletelor: „fiecare ființă rațională a fost creată de Dumnezeu ca să fie liberă și prin urmare a avut posibilitatea de a progresa sau regresa: realizarea alegerilor sale din viața precedentă i-a determinat condiția din viața actuală... Cu excepția celui al lui Hristos toate sufletele care au preexistat trupurilor au căzut departe de Dumnezeu, pe diferite trepte, în funcție de răcirea iubirii celui ce le crease și fiecare dintre ele a comis păcatul...” (p. 153). În liniile aceleiași doctrine, Origen afirmă că între îngeri și oameni există o diferență „mai mult morală”, idee pe care se clădește apocatastaza sa totală, condamnată de gândirea Bisericii, idee care îl va determina pe Grigore de Nyssa să afirme că odată cu jertfa Sa, Iisus a început vindecarea izvoditorului răutății, afirmație fără nici un sprijin în revelația divină. Conceptul de „trup” este interesant la Origen, pentru că încercând să alinieze gândirea creștină la conceptele lumii antice, acesta afirmă că trupul să afle ca formă în suflet, care e principiul constitutiv al acestuia. Prin urmare, sufletul păstrează în sine forma trupului garantându-i acestuia din urmă imortalitatea (p. 154). Da, dar sufletul e nemuritor și atunci despre ce *înviere* mai poate fi vorba?

Capitolul 3 este dedicat apologeticii latine, un loc central ocupându-l desigur Tertulian, doctrina sa despre substanță și persoană, despre traducianism (p. 203), despre apărarea valorii trupului în mântuire (p. 204).

Capitolul următor este dedicat epocii lui Constantin, în care au excelat personalități precum Porfir, Arnobius, Lactanțiu și Eusebiu.

Problema eclectismului creștin este tratată în capitolul 5, unde se face referire la teologia lui Ilarie de Poitiers și de elaborările sale în domeniul teologiei atributelor divinității.

Capitolul 6, dedicat platonismului occidental îl are în centru pe Augustin, cum era și normal. Încercând să dea o explicație răului, Augustin susține, oarecum asemenea lui Plotin, că răul este „lipsit de frumusețe și formă” (p. 442). De aici ar rezulta nonexistența răului, pe care Augustin o postulează în discuția despre liberul arbitru (o altă temă puternică a gândirii augustiniene).

Platonismul grec este tratat în capitolul 7 și îi are în prim-plan pe Părinții Capadocieni. Marile teme ale doctrinei creștine sunt tratate în acest capitol, pentru că Părinții Capadocieni au avut o contribuție fundamentală la definitivarea doctrinei pe anumite teme legate de: natura divină, persoană și ipostas, cunoașterea lui Dumnezeu, cosmologie (la care excelează sfântul Vasile),

asceză, spiritualitate, teologia trinitară, antropologie (unde excelează sfântul Grigore de Nyssa), eshatologie.

Ultimele două capitole sunt dedicate culturii filosofice a creștinismului grec în secolele IV-V și filosofiei grecești în secolele VI-VII, în care Chiril al Alexandriei, Dionisie Pseudo-Areopagitul și Maxim Mărturisitorul sunt personajele principale.

Deși urmează un format specific tuturor manualelor de patrologie, cartea lui Claudio Moreschini impresionează prin prospețimea viziunii și prin neutralitatea abordării unor teme pe care gândirea confesională încă la abordează cu greu și cu unele resentimente.

Mihai-Silviu Chirilă

Alexei Nesteruk, *Universul în comuniune. Către o sinteză neopatristică a teologiei și științei*, traducere din limba engleză de Mihai-Silviu Chirilă, Editura Curtea Veche, București, 436 p.

Editura Curtea Veche din București propune cititorului familiarizat cu rafinamentele gândirii teologice și științifice o lucrare extrem de interesantă a unui reputat autor rus, Alexei Nesteruk, un profund cunoscător al teologiei Bisericii Răsăritului și al științelor reale, diacon al Bisericii Ortodoxe Ruse și lector la Universitatea din Portsmouth, la Departamentul de Matematică. Tema volumului este de mare actualitate, în contextul unei dihotomii din ce în ce mai accentuate și din ce în ce mai intens manipulate între teologie și științele naturale.

Marile epoci istorice, marile întâlniri între civilizații au produs de obicei sinteze culturale. Așa s-a întâmplat odată cu întâlnirea dintre Asia și Europa, așa s-a întâmplat în întâlnirea dintre Europa și America și așa s-a întâmplat și în cazul întâlnirii dintre cultura elenistică și religia iubirii, întâlnirea dintre speculația intelectuală naturală și revelația divină creștină. Ținând seama de această realitate, Nesteruk propune o sinteză culturală între teologie și științele naturale (sau reale, cum se mai numesc în mod oarecum forțat, dat fiind că și științele umaniste sunt la fel de „reale”). El numește acest efort *sinteză neopatristică*, pentru că se presupune că vine în continuarea tradiției Părinților din „epoca de aur” a gândirii Bisericii, când aceștia au integrat adevărul divin în modul de gândire al celor din cultura elenistică, împrumutând de la aceasta terminologia pe care aveau să o folosească pentru a rafina cunoașterea adevărurilor dogmatice.

Ceea ce impresionează pe cititorul acestui volum este senzația pe care o ai pe parcursul lecturii că problema, atât de spinoasă, a raporturilor dintre teologie și știință se află pe mâini foarte bune. De ce? Pentru că, în primul rând, autorul se demonstrează un fin cunoscător al gândirii filosofice contemporane epocii noastre, în tiparele gândirii căreia încercând și reușind să introducă substanța adevărului revelat. Vom vedea foarte multe raportări la fenomenologia lui Husserl, la existențialismul lui Heidegger, lucru foarte reconfortant, pentru că argumentația sa este suplă și modernă, nemaiapelând neapărat la ajutorul clasicilor Antichității târzii, ceea ce, de obicei, dă sentimentul unei osificări, al unei cantonări într-o epocă depășită de mult de mișcarea gândirii filosofice și de parcursul istoric.

Al doilea lucru pe care îl remarcăm și îl apreciem este foarte buna cunoaștere a realităților din domeniul gândirii științifice, cele mai noi tendințe, cele mai profunde concepte ale științei. De ce este important acest lucru când scrii o carte despre știință și teologie? În primul rând, pentru că o cunoaștere solidă,

din interior, a gândirii științifice evită, pe de o parte, reticența din anumite medii teologice față de abordarea temelor dificile care dezbină gândirea teologică și pe cea științifică și, pe de altă parte, discursul radical de o parte și de alta a „baricadei”. În al doilea rând, propune o altă paradigmă a raportului științei cu teologia : ne-am obișnuit să vedem în general atitudini care încearcă „reconcilierea științei cu teologia”, în sensul confirmării „în mod științific” a unor adevăruri scripturistice sau patristice, în ciuda faptului că pentru omul credincios garanția rostirii adevărului de către Adevărul însuși este suficientă pentru a crede, nefiind necesară neapărat sancționarea științifică a celor spuse de Dumnezeu. Nesteruk propune o abordare a acestei relații care vizează întoarcerea științei în matca sa firească și în armonia pe care o asigură existența unui „obiect de studiu” comun, universul, aflat într-o comuniune ontologică cu Făcătorul său, Dumnezeuul revelației, pe care știința trebuie să îl regăsească chiar și în forma în care El se descoperă acesteia, de „prezență în absență” (p. 42). Iubitorii de filosofie vor fi surprinși plăcut să descopere punctul de confluență dintre aspirațiile lor gnoseologice (fie de natură științifică, fie de natură pur metafizică) și centrul slujirii creștine, să sesizeze armonia cosmică pe care jertfa liturgică o aduce în lume, desființând bariere impuse de fragmentarea spiritului european, ca urmare a unei anevoioase evoluții istorice și culturale. O surpriză foarte plăcută pentru cititorii veniți din orice mediu cultural este constatarea prospețimii limbajului teologic, capacitatea teologului ortodox de a aduce tezaurul de trăire și gândire creștină al tradiției ca partener egal de discuție cu gândirea speculativă filosofică și cu puterea de analiză și sinteză a cunoașterii științifice.

Recuperarea „minții Părinților” și a „minții Bisericii” primare, a concepției unitare despre lume și viață existente în primele veacuri ale gândirii și trăirii creștine este premisa oricărui dialog știință-religie. Acest lucru se poate face, ne spune autorul nostru, pe de o parte, prin abandonarea unei viziuni scolastice, academiste, a teologiei și prin recuperarea legăturii dintre vorbirea despre Dumnezeu și trăirea, experierea relației Acestuia cu lumea și cu propria persoană, și, pe de altă parte, prin asumarea din partea omului de știință a „abandonului din partea lui Dumnezeu” ca experiență mistică, afirmare apofatică, și nu ca premisă a negării ființiale a Acestuia. *Metanoia*, „schimbarea minții”, „libertatea de exprimare a divinului folosind imagini pământești” (p. 43), „depășirea spaimei ce însoțește cunoașterea omenească” (*ibidem*) reprezintă soluția pe care autorul o oferă (din tezaurul de spiritualitate al Bisericii Ortodoxe) pentru realizarea acestei raportări corecte la lume și la Dumnezeu.

Sinteza neopatristică nu se poate face desigur fără asumarea unei responsabilități asemănătoare celei pe care și-au luat-o asupra lor Părinții Bisericii. În acest sens, este importantă conștientizarea caracterului dinamic al tradiției Bisericii, a faptului că aceasta nu este doar un „depozit de vechituri” în care se găsesc relicvele unui ev de mult apus, ci este o forță vie, acționând în lume, producând valori culturale și spirituale și răspunzând în mod foarte adecvat la problemele epocii de astăzi, în aceeași manieră în care a făcut-o și de-a lungul întregii istorii a Bisericii.

Demonstrația lui Alexei Nesteruk în favoarea sintezei constructive între teologie și știință (luată ca tot unitar) este realizată pe parcursul mai multor capitole care dezbat, așa cum se cuvine într-o carte scrisă de un matematician, toate „necunoscutele” problemei. Astfel, primul capitol încearcă găsirea unui etos neopatristic în dialogul dintre cele două segmente fundamentale ale culturii contemporane și, desigur, depășirea mentalității, atât de prezentă în societăți precum cea în care trăim, că teologia e ceva periferic, puțin vetust, apanajul unei caste de inițiați, fără de care se poate trăi foarte bine sau care poate fi tangențial adusă în discuție pentru a da un caracter de prețiozitate discursului. Nesteruk revendică demersul său de la apelul lui G. Florovski pentru o sinteză între „sacru” și „profan”, între teologie și știință, arătând efortul uriaș depus de acesta și de cei ce l-au înțeles și l-au urmat în demersul său. Ruptura dintre Apus și Răsărit în problema științei este pusă și pe seama atitudinii diferite față de această în cele două sfere ale cugetării creștine, iar reintegrarea spiritului uman este o rețetă sigură pentru a depăși această prăpastie de atitudine și de percepție a lumii. Capitolul se încheie cu o întrebare legitimă: de ce este nevoie de o dimensiune eclezială a dialogului între știință și teologie?

În continuare, în capitolele 2 și 3, ne este oferită o raportare a dorinței de sinteză neopatristică la gândirea fenomenologică, prilej cu care se face o cuprindere exhaustivă a gândirii celor mai marcanți filosofi ai secolului XX: Edmund Husserl și Martin Heidegger. Pentru Husserl, ideea filosofiei grecești este *telos*-ul umanității europene, ceea ce înseamnă că „toate formele istorice speciale ale filosofiei au fost animate de necesitatea explicării raționale a lumii și a umanității din ea” (p. 123), iar „a fi persoană înseamnă a relaționa cu *toate*”, a încerca reiterarea „totului în toate”, prezent în condiția prelapsiană (p. 122); pentru Martin Heidegger „apofatismul nu înseamnă o respingere naivă a trecutului; este mai curând o «deconstrucție» a istoriei filosofiei, nu o distrugere a acesteia” (p. 136). „Tradiția trăită așa cum se cuvine ne oferă acel prezent care ni se prezintă ca materie a gândirii.” (*ibidem*) Heidegger introduce în discuție și conceptul de „abandon din partea lui Dumnezeu”, atât de invocat de Părinții duhovnicești ai Bisericii în descrierea tensiunii existențiale a relației dintre creatură și Creator, între Persoana divină și cea creată după chipul și asemănarea Sa.

Locul omului în creație este surprins în capitolul 4, dedicat dialogului știință-teologie văzut din două perspective aparent ireconciliabile: dialogul centrat pe om față de cel centrat pe natură. Sunt introduse în discuție concepte precum „subiectivitate”, „personaeitate”, „facticitate”, „istoricitate” pentru a contura locul umanității în univers. Rafinamentul argumentului anulează distincțiile de ordin material sau materialist, afirmând că: „personaeitatea umanității este chipul lui Dumnezeu în ea care face posibilă transcenderea universului, nu pentru a-l abandona (și a comite astfel o sinucidere), ci pentru ca, fiind înlănțuit în el, să-l perceapă deodată, să-l conțină în interiorul ipostasului uman și în cele din urmă pentru a-l face enipostatic, având sens numai în contextul umanității și pentru aceasta” (p. 270). Importanța subiectivității umane în relația cu universul face ca acesta din urmă să fie pus într-o nouă

lumină : universul nu există pentru a exista pur și simplu, ci pentru a conține și a fi conținut de omul-ipostas. De aici decurge că această conținere a universului în ipostasul uman scoate din ecuație obiectivarea absolută cu care știința percepe lumea înconjurătoare, ca pe un „străin” despre care încerci să afli tot ce poți afla.

Capitolul final, numit sugestiv „Universul în comuniune” este de fapt concluzia acestei demonstrații matematice. Pentru a tămădui rupturile dintre spiritul științific și cel mistic, autorul face referire la jocul ontologic al prezenței și absenței personale. Dumnezeu se află din acest punct de vedere în trei posibilități „matematice” de raportare față de lume și față de partea înțelegătoare a acesteia, omul : „prezența în prezență”, adică relația directă ambivalentă a celor două persoane, una divină, alta umană ; „prezența în absență”, justificată de retragerea divinității, dar nu într-un sens deist, ci într-unul mistic ; „absența în absență”, cea mai radicală formă de retragere din raporturile cu omul, pe care din păcate o experimentează știința contemporană. Finalul cărții este dominat de o propunere absolut surprinzătoare : stabilirea unei relații corecte pe axa Dumnezeu-univers-ipostas uman se face prin „pocăință ontologică”, percepută ca : „atunci când inversăm intuiția noastră cosmologică și reafirmăm, în timp ce studiem universul, prezența personeității, ne îndreptăm inevitabil spre pocăință” (p. 377). Pocăința ontologică este motivată de faptul că „mândria rațiunii, care anihilează sensul personeității, primește o credință falsă legată de propriile capacități și despre acea realitate care se presupune că ar conduce lumea” (*ibidem*), pentru a evita disoluția personeității în substanța impersonală a lumii, așa cum s-a întâmplat în cosmologie, unde Big-Bang-ul a luat locul Absolutului.

Dacă ar fi să discutăm în concluzie în termenii unei negocieri și ne-am întreba ce anume aduce Biserica Ortodoxă în acest dialog, răspunsul cel mai la îndemână ar fi : *o foarte bine articulată teologie a persoanei (fie că e vorba de persoana umană sau de Cele Divine)*, cu tot corolarul dogmatic ce decurge din această teologie, și o afirmare a rolului central al persoanei întrupate umane în raporturile cu Divinul : omul este „preotul creației”, este „cureaua de legătură” între un Dumnezeu Care poate altfel rămâne foarte bine într-o perpetuă stare de „absență în absență” și un univers care, fără lectura inteligibilă a minții umane și fără întruparea în el a ipostasului conștient, nu e decât o imensitate inutilă și rece (dacă *este*, în aceste condiții, ceva), un „obiect” de studiu vast și lipsit de sensuri pentru o minte obiectivată și ea, care, în loc să se implice și să implice, se mulțumește să constate.

Mihai-Silviu Chirilă

Index¹

A

Adam

al doilea ~ 33, 46, 413
amăgit de demon 33
căderea lui ~ 75, 161, 619
cel din mintea lui Dumnezeu (cel dintâi) 451-453
consecințele căderii lui ~ 177, 427
facerea lui ~ 153
fiu al lui Dumnezeu 406
în grădina Edenului 451
în starea primordială 43
neascultarea lui ~ 413
primul om 160
schimbarea stării lui ~ 181
și descendenții săi 153
și Eva 244, 427, 523, 586, 619
și intrarea morții în lume 82, 117
și numirea animalelor 351
și transformarea chipului în asemănare 315
stăpân al creației 177
sufletul lui ~ 153
trupul originar al lui ~ 586
typos al lui Hristos 116

Adevăr

accesul la ~ 352
adevărat 586
aflarea ~ 252
apărarea ~ 267
asimilarea limbii cu ~ 354
binele și ~ 154
bunei-credințe ~ 585

ca necreat 354
calea ~ 512
Calea, ~ și Viața 187, 200
care eliberează 530
cel mai mare dintre bunuri 98, 359
credincioșii ~ 102, 115
criteriu al ~ 26
cunoașterea ~ 250, 318, 360, 530
Cuvântul ~ 188, 617
cuvința ~ 551
de credință 26, 46
denaturarea ~ 133
descoperirea ~ 388
din spatele literei 53
discernerea ~ 314, 321
Domnului 17, 260, 262
dovedirea ~ 21, 306, 538
Duhul ~ 44, 110, 121, 126, 128, 131, 251-252
Duhului 131, 256
dumnezeiesc 258
exprimarea ~ de credință 26,
Hristos ca „Adevăr” 46, 52
idealul frumosului și ~ 337
imitarea ~ 116
împotrivirea față de ~ 498
în spatele literei 46
închinarea în Duh și ~ 86
încredințarea ~ 544-545, 559, 563
înțelegerea ~ 12, 14, 586
învățarea ~ 561
judecarea nepărtinitoare a [~] 497
libertatea ~ dobândit 322
lucrarea ~ 224

1 Indicele tematic, alcătuit de Mihai-Silviu Chirilă, cuprinde cele mai reprezentative intrări și subintrări ale termenilor-cheie și ale conceptelor în jurul cărora s-a structurat această lucrare, precum și numele celor mai importante figuri patristice ale căror gândire și operă se constituie în subiectul cărții.

- lucrurilor 367, 501
 lumina ~ 118, 194, 219, 246, 249, 256, 491, 495
 monopolizarea ~ 50
 necinstirea ~ 112
 neparticiparea la ~ 445
 „onorarea adevărului prin tăcere” 586
 ontologic 74, 406
 păcătuirea împotriva ~ 125
 perceperea ~ 315
 plinătatea ~ 533
 primirea ~ 360
 razele ~ 318, 378
 realitate 141
 recunoașterea ~ 242, 432
 religios 39
 sfințenia ~ 428
 și dreptatea 128
 stabilirea ~ 23, 25, 111, 434, 598
 stâlp și temelie a ~ 185
 tăgăduirea ~ 306
 trăirea ~ mărturisit 77
 trăirea adevărului 53, 545
 vederea ~ 446
 viețuirii conform Evangheliei 511
 Aetius 98, 99, 140, 281, 338
 Agnosia 20
 Agnosticism 20, 354
 Amfilohie de Iconium
 ucenicul lui Vasile 98, 105, 109, 120
 episcop 129, 265, 269, 272-277, 437
 Anafora
 care nu corespund liturghiei Sfântului Grigorie de Nazianz 614
 creștină 84
 euharistică 86
 Liturghiei Sfântului Vasile cel Mare 73, 75, 78-79, 84, 86, 214, 613
Ancilla theologiae 343-344
 Antichitate
 clasică 146, 155, 173, 235, 239, 334, 336-337, 352, 444, 468-469, 501, 647
 creștină 248, 373
 timpurie 94
 târzie 138, 279, 344, 441, 443, 446
 sfârșitul ~ 146
 Antropologie
 antică 618
 creștină 172, 177, 398
 lui Grigorie de Nazianz 617
 lui Grigorie de Nyssa 26, 30, 167, 380, 424, 645
 lui Vasile cel Mare 154-155
 nouă, a lui Hristos 47
 ortodoxă 179
 patristică 177
 teandrică filocalică 48
 Vechiului Testament 418
Apeiron 20, 380, 593
 Apocatastază
 adeptii ~ 89
 adversarii ~ 89
 ca eliberare din trup 447
 ca încununare a soteriologiei 39
 ca restaurare 94, 452, 583, 643
 ca topirea ipostasurilor 89
 corporală și necorporală 89
 în neoplatonism 447
 între erezie și teologumenă 94
 la Grigorie de Nyssa 39, 41, 87-88, 90-91, 586, 621
 la Maxim Mărturisitorul 586-587
 la Origen 88-89
 marele scandal al ~ 88
 momentul ~ 91
 pur spirituală 454
 radicală 454
 semnificația ~ în Antichitate 447
 teoria ~ 93, 95, 586
 termenul ~ 447, 587
 universală 89
 Apofatic
 afirmare ~ 648
 argumentare ~ 104
 calea ~ 171
 categoria ~ în teologie 357
 cunoaștere ~ 325
 element ~ 174
 expresii ~ 403
 exprimare ~ 204, 586
 limbaj ~ 175, 356, 442
 metodă ~ 614
 sinteza dintre ~ și catafatic 322
 teologie spirituală ~ 593
 Apolinarie de Laodiceea 24, 33, 286, 338, 362, 432, 437-438, 611
 Apologie
 a credinței creștine 113, 630
 a sfântului Grigorie de Nazianz 609
 a sfântului Vasile cel Mare 339

- lui Eunomiu 339, 341, 431
 postume 284
Aproapele
 iubirea de ~ 207, 568, 570, 576
 mântuirea ~ 208
 slujirea ~ 512
 vorbirea de rău a ~ 550
Arhiereu
 care l-a condamnat pe Iisus 611
 Grigorie de Nazianz, hirotonit ~ 624
 menirea ~ 61
 Vasile cel Mare, tipul de ~ dedicat Bisericii 641
Aristotel 11, 100, 125, 138, 163, 172, 205, 374, 380, 399, 402, 446, 468, 498, 506
Asceză
 ca formă de conturare a unui nou ipostas 407, 413
 ca metodă de curățire a păcatelor 411
 care precedă și urmează botezului 408
 concretizată în pocăință și lacrimi 409
 creștină 346
 ostenire prin ~ 324
 pocăința prin ~ 518
 recuperarea Duhului prin ~ 412
 semnificația ~ 413
 subțierea trupului prin ~ 422
 teologie reală plină de ~ 403
 termenul ~ 413
 trăire creștină 180, 314
Atanasie al Alexandriei
 despre Întrupare ~ 107
 despre lumină ca înduhovnicire 249
 despre natura răului 583
 epistole adresate ~ 286
 în tradiția alexandrină 23, 33, 126, 211, 374
 mare Părinte răsăritean 373
 nicean 281
 și atitudinea față de eroare apocatastazei 592
 teoria imanenței Cuvântului la ~ 40
 viziunea ~ asupra scopului Întrupării 40
 viziunea despre moarte a ~ 40

B
Binele
 adevărat 321, 388
 alegerea ~ 175, 323, 414
 asemănarea cu ~ 20
 Bisericii 265, 267, 273
 bogăția ~ divin 585
 căutarea ~ 595
 confuzia între ~ și rău 218, 315
 contemplarea ~ 428
 cunoașterea ~ și răului 315, 619
 deosebirea ~ de rău 308, 585
 divin 381, 460
 dorirea ~ 593
 Dumnezeu este ~ 384, 594
 forța biruitoare a ~ 39
 identificarea existenței cu ~ 40
 împlinirea poruncilor pentru ~ 203
 înaintarea în ~ 409
 natura reală a ~ 587
 nelimitat 594
 omul luptă contra ~ 30
 originar 423
 participarea la ~ 90
 perceperea ~ 387
 pomul ~ și răului 316
 practicarea ~ 128, 132
 prototipul ~ 30
 puterea ~ 594
 răul ca absența ~ 30, 301, 457, 619
 recunoașterea ~ 154
 relația liberului arbitru cu ~ 175
 respingerea ~ 459
 săvârșirea ~ 183, 190, 531
 slava celui ce face ~ 132
 slujirea ~ comun 185, 567, 572
 superior 377
 suprem 412, 457
 triumful ~ 456
 victoria finală a ~ 583
Biserica
 apofatismul ~ 375
 binele ~ 266-267, 273
 „Biserica mică” 78
 credincioșii ~ 59, 134, 481
 credința ~ 457
 cultul ~ 73, 81, 84, 481
 dezbinarea în ~ 54
 doctrina ~ 37
 dogmele ~ 60
 Duhul în ~ 43, 50, 53
 epoca de aur a ~ 583
 experiența ~ 257
 ființa ~ 45, 53

gândirea dogmatică a ~ 460, 646, 648
 infailibilă 41
 învățătura ~ 41, 87, 185, 215, 260, 272-273, 294, 479
 izvorul ~ 44
 „laptele ~” 16
 liturghia ~ 51
 lucrarea ~ 59
 lumina ~ 262-263
 memoria vie a ~ 8, 639
 „mintea ~” 648
 misiunea ~ 55, 59
 oamenii ~ 12
 organizarea ~ 122
 pastorația ~ 608
 plinătatea ~ 54, 78
 practica ~ 51
 prezența lui Hristos în ~ 77
 prezența reală a lui Dumnezeu în ~ 86
 realitatea ~ 53
 relația dintre ~ și Hristos 18-19
 rugăciunea ~ 83, 85
 sobornicitatea ~ 78, 82
 tainele ~ 341, 402, 412
 temeliile apostolice ale ~ 44-46, 54
 textele liturgice ale ~ 250
 timpul prezent al ~ 72
 tradiția ~ 144, 235, 260, 586
 trup al lui Hristos 48, 186
 unicitatea ~ 74
 unitatea ~ 43-46, 48-49, 52-54, 65, 139, 293, 348
 unitatea dogmatică și canonică a ~ 273
 viața ~ 270, 273, 415
 viața sacramentală a ~ 72-74
 vie 193
 vârstele spirituale ale ~ 186

Botez

a doua naștere 36, 407
 ca medicament 119
 ca răscumpărare 408
 ca unire spirituală cu Dumnezeu 407
 condiția mântuirii 114
 cu Duhul Sfânt 44, 114
 curățirea prin ~ 38, 92
 dogma ~ 544-545
 eficacitatea ~ 40
 focului” 119
 harul mântuitor prin ~ 36, 113, 557
 iertarea păcatelor prin ~ 564

importanța ~ 393, 407
 întru Evanghelie 534, 557
 izbăvirii 132, 253
 porunca ~ 551
 preînchipuirea ~ 117
 primirea ~ 226, 309
 principiu al înnoirii spirituale 36
 scopul ~ 119
 și credința 114
 taina ~ 119, 142, 247, 265, 274, 379, 407, 622

C

Centralitatea, lui Hristos

dimensiunea sacramentală a ~ 76
 în actele liturgice 72
 în anaforaua Liturghiei 73
 în Liturghie 71, 74-75
 în Noul Testament 71
 realizarea mântuirii prin ~ 82
 reconsiderarea ~ 86
 redescoperirea ~ 86
 și existența lucrurilor 76

Chip

al Chipului 418
 al lui Dumnezeu 30-31, 75, 90, 95, 105, 117, 152, 154, 159, 168, 174, 208, 226, 250, 308, 319, 378, 390, 396, 409, 418, 424, 426, 449, 452, 539, 649
 bunătății lui Dumnezeu 75, 219, 317
 calitățile ~ 427
 contemplarea ~ 127, 248, 252
 coruperea chipului 323
 darurile chipului 143
 de rob 360
 dihotomic 40
 Duhului Sfânt 45
 după chipul lui Dumnezeu 396, 406, 416-419, 421
 Fiului 135, 261, 439
 frumuseții dumnezeiești 308
 imuabilității divine 125
 ipostasului divin 81
 omului ceresc 418
 omului nedecăzut 315
 prezența ~ lui Dumnezeu în om 175
 restaurat prin Hristos 316
 și asemănare 147, 174, 315, 319-320, 327, 330, 395, 398, 404, 413-415,

- 417-418, 425, 428, 448, 539, 617-618, 649
 slavei Domnului 81-82, 217
 tainic al harului 426
Chiril al Alexandriei
 și școala alexandrină 23, 621, 645
Correspondență
 sfântului Vasile cel Mare 65, 134, 288, 300, 478, 482, 483-484, 486, 597, 612, 640
 sfântului Grigorie de Nazianz 295, 299, 612
Creație poetică
 a sfântului Grigorie de Nazianz 147, 609-612
Credință
 adevărată 350
 adevărul de ~ 23, 25-26, 48
 afirmarea ~ 585
 apărarea ~ 268, 294, 334, 622
 apologia ~ 113, 630
 articole de ~ 27
 consolidarea ~ 205
 conținutul ~ 27
 creștină 60, 139, 271, 308, 313, 334, 353, 404, 635
 cunoașterea trăită prin ~ 322
 depozitul ~ 33
 desăvârșită prin botez 114
 dogmele ~ creștine 8
 dreapta ~ 15, 36, 40, 43, 98, 103, 112, 118, 143, 189, 194, 207, 275, 280, 297, 347, 363, 484, 504, 511, 621, 636
 edificarea ~ 202
 expunerea dreptei ~ 622
 falsă 378
 faptele ~ 414
 fixarea ~ 139
 idealul ~ 280
 inițierea în ~ 318, 330
 ispășire prin ~ 539
 îmbunătățirea ~ 402
 înaintare în ~ 325
 în Duhul 116-117
 în Dumnezeu 145, 147, 276
 în Hristos 543, 548-549, 568
 în Sfânta Treime 52
 în Tatăl și în Fiul 113, 116
 întărirea ~ 306, 480
 înțelesurile ~ 317
 învățătură de ~ 41, 184, 260, 266-267, 272, 277, 306, 635
 izvoarele ~ 32
 justificarea credinței 339
 lumina ~ 215, 262
 libertatea de ~ 477
 lucrătoare prin iubire 551
 mărturisirea ~ 49-52, 71-72, 113, 132, 145, 210, 274, 347, 350, 359-360, 486, 504, 607
 mărturisirea prin ~ 560
 mărturisitor al ~ 26
 măsura ~ 414, 549, 566-567, 576
 naturaletă ~ 104
 niceeană 623
 normă de ~ 621
 nucleul ~ 374
 omul este ~ 15
 ortodoxia ~ 307
 păstrarea ~ 113, 124, 297, 629
 primirea ~ 359
 primirea prin ~ 393
 probleme ale ~ 24, 267
 puritate dreptei ~ 333
 puterea ~ 146
 progresul în ~ 471
 rațiunea ~ 307
 râvna ~ 484
 realitatea ~ 74
 simplitatea ~ 347
 stabilirea ~ 293
 și cunoașterea 352
 și rațiunea ~ 272
 temelia ~ 48
 tradițională 23
 trăirea ~ 325
 triumful ~ 7
 unitatea ~ 273, 294
 zidirea ~ 191, 348, 520-521, 556, 573, 576
Creștinism
 adversari interni ai ~ 24, 312
 apărător al ~ 138
 biblic 85
 capadocian 629
 convertirea la ~ 292, 343, 465, 473, 613, 623
 epoca de aur a ~ 183, 477
 esența mistică a ~ 148
 influența ~ 283

- învățăături ale ~ 374
- istoria ~ 8
- norme ale ~ 197
- perioada primară a ~ 640
- persecutori ai ~ 137
- principiul hristocentric al ~ 188
- românesc 636
- și cultura clasică 460, 464, 475, 632
- și Edictul de la Milan 23, 477
- și erezie 24
- și filosofia 344, 469, 643
- și păgânism 284, 464
- sistem de gândire al ~ primar 56
- spiritul ~ 464-465
- tainele ~ 334
- tuturor 469, 472, 476
- viziunea despre lume a ~ 443
- Cultura
 - antică 192
 - capadocienilor
 - contemporană 649
 - creștină 209, 284, 475
 - „din afară” 16
 - europăeană 171, 365
 - filocalică 415
 - filosofică 645
 - greacă 24, 58, 146, 284, 312, 336, 344, 400, 442, 460, 468, 495, 632, 637, 643, 644, 647
 - greco-latină 334, 343
 - păgână 284, 337, 464
 - profană 209-210
 - teologică 477
 - umană adevărată 74
- Cunoașterea
 - adevărată 247, 305, 310, 313, 321, 323, 325
 - adevărului 82, 189, 250, 318, 360, 539, 647
 - apofatică 325
 - aprofundată a învățăturii revelate 205
 - autentică 305
 - calea ~ lui Dumnezeu 308, 322
 - celor ascunse 252
 - certitudinea ~ adevărate 307
 - comprehensivă 378
 - contemplativă 309-310
 - Creatorului 74, 407
 - deplină 316, 360
 - desăvârșirea ~ 321
 - Divinului 40
 - dogmelor 139
 - duhovnicească 311
 - Duhul ~ 127, 248, 250
 - Duhului 29
 - falsă 113, 315, 322
 - ființei lui Dumnezeu 349, 357
 - filosofică 309-310
 - finală 592
 - iluminarea prin ~ 107
 - inițierea în ~ 317
 - înțeleaptă 321
 - limitată 276
 - limitată a imanentului lumii 74, 204-205, 248
 - lui Dumnezeu 26, 43, 47-48, 50, 119, 127, 140, 154, 158, 160, 204, 213, 248, 257, 272, 275, 314-318, 322-324, 328-329, 346, 378, 421, 548, 592-593, 644
 - lui Hristos 313, 548, 568
 - lumii create 158
 - luminarea „din ~” 247, 256
 - mistică 311, 322, 324
 - naturală 27, 320
 - naturii lui Dumnezeu 275-276
 - naturii reale a binelui și răului 587
 - necuprinsului dumnezeiesc 376
 - nemijlocită 313, 318
 - nemărginirii 142
 - personală a lui Dumnezeu 308
 - pregustarea ~ 323
 - prin lumina rațiunii 259
 - progresivă 309
 - rațională 142, 177, 248, 307, 309-310, 322
 - relația ~-libertate 307, 320-321
 - Sfintei Scripturi 611
 - simplă a lucrurilor 258
 - suprarațională 262
 - sursele ~ 306, 310
 - științifică 648
 - și învățătura 97
 - și libertate 303, 305
 - tainică 20, 324
 - Tatălui 108
 - teologică 314
 - Treimii 141
 - umană 189, 346
 - unirea ~ cu libertatea 326
 - veșnică 325, 329
 - vie 258, 322

D

Darurile chipului, *vezi* Chip

Decadență

morală 273

Deoființă

Fiul este ~ 402

termenul 362-363,

Deoființime

Duhului Sfânt 625

sensul 142, 363, 612

Diavol

amăgirea ~ 33, 481

convertirea ~ 88-89

cursa ~ 518

existența „relativă” a ~585

focul cel veșnic pregătit ~ 564, 571

ispitirea de către ~ 122, 238

lucrarea ~ 619

mândria ~ 619

mântuirea ~ 89, 442

minciuna ~ 319, 347

poftetele 548

proiectele ~ 347-348

restaurarea 583

și căderea omului 32

slujirea ~ 530

stăpânirea ~ 531, 533

tirania ~ 35, 117, 530

viclenia ~ 90

vindecarea ~ 35, 39

Didactic

activitate ~ 205

principiu *vezi* Principii didactice

sensul exemplelor în ~ 186

strategii didactice 183

Didactică

cadru de referință al ~ 196

imperativul fundamental al ~ 190

Didim cel Orb

și școala alexandrină 23, 126, 338, 437, 454

autor al scrierii *Împotriva lui Eunomiu* 341

Dogmă

aprofundarea ~ 639

ascultarea ~ creștine 615

botezului 544

cunoașterea ~ 140

definirea ~ Sfintei Treimi 304

dumnezeieștile ~ 511

eshatologică 480

exprimarea ~ 346

formularea ~ 357

fundamentale creștine 23

hristologică 348

integritatea ~ 344

înțelegerea ~ 538, 541

învățătura ~ 39

învierii 620

istoria 23, 39

ortodoxia ~ 348

Sfintei Treimi 139, 149, 607, 631-632

teologiei 129

Duhul Sfânt

al Adevărului 44, 75, 131, 252

ajutorul ~ 121-122, 132

atmosfera ~ 119

atributele ~ 131

botezul cu ~ 44

chipul ~ *vezi* Chip

credința în Duhul 116-117

cunoașterea *vezi* Cunoaștere

cuvintele ~ 112

darul ~ 44, 185, 485, 599

dumnezeirea ~ 275

harul ~ 80, 128, 184-186, 261, 414

„în Duhul” 248

Îpostasul ~ 276-277

invocarea ~ 50, 53

închinarea în ~ 249

înnoirea în ~ 478

învățătura ~ 505-506

insuflarea ~ 353

legătura Fiului cu ~ 103

lucrarea ~ 46, 50, 53, 61, 128, 166, 180, 185, 227, 261

luminarea de la ~ 249, 255

mângâierea ~ 48

pecetea ~ 409

prezența ~ 44, 47

primirea ~ 413

„prin Duhul” 248

purcederea ~ 28, 85, 141-142

puterea unificatoare a ~ 43, 50-51, 84

raportul ~ cu Tatăl și cu Fiul 112, 128, 131, 271, 334, 336

roada ~ 549

sălășluirea ~ 421

strălucirea slavei ~ 130

- Tatălui 261
 Templu la ~ 206
 unirea ~ cu sufletul 111
 unitatea ~ 206
 unitatea în ~ 481
 Unul 126, 204
- Dumnezeu**
 ajutorul lui ~ 35
 asemănarea lui ~ cu omul 30
 asemănarea cu ~ 191
 chipul lui ~ *vezi* Chip
 comunicarea cu ~ 94
 creatorul ~ 23
 creația lui ~ 230, 574, 617
 credința în ~ *vezi* Credință
 comunicarea cu ~ 317
 conlucrarea cu ~ 191
 Cunoașterea lui ~ *vezi* Cunoaștere
 Cuvântul lui ~ 28-29, 77, 100
 darul lui ~ 95, 118
 dreptatea lui ~ 531
 energii necreate ale lui ~ 76
 este duh netrupesc 27
 experiența lui ~ 160
 ființa lui ~ 14, 38, 89, 340, 354, 355
 imanența lui ~ 40
 împăcarea lui ~ cu sufletul omului 40
 Împărăția lui ~ 50, 72, 79, 94, 532, 535
 însușirile lui ~ 183
 întâlnirea cu ~ 598
 înțelepciunea lui ~ 105
 invocarea lui ~ 36
 iubirea lui ~ 34, 89, 540
 iubirea de ~ 146
 harismeale lui ~ 549
 harul lui ~ 531, 533, 540, 549
 manifestarea lui ~ 152
 măreția lui ~ 105
 mintea lui ~ 601
 nemuritor 30
 numele lui ~ 49, 79, 622
 participarea la ~ 388
 planurile lui ~ 40
 porunca lui ~ 116, 549
 poporul lui ~ 117
 prezența lui ~ 83-85
 providența lui ~ 598
 puterea lui ~ 107, 355
 reîntoarcerea la ~ 39
 slava lui ~ 107, 360
- sfînțenia lui ~ 34
 tainele lui ~ 630
 Tatăl 28
 transcendența lui ~ 33
 un singur ~ 623
 unirea omului cu ~ 40, 378, 621
 unitatea lui ~ 27, 139
 Unul 142
 vederea lui ~ 27, 94, 597, 622
 vocea lui ~ 598
 voința lui ~ 102, 602
- E**
- Educație**
 afirmarea ~ 209
 creștină 184, 492, 495, 637
 dimensiunea temporală a ~ 204
 mântuitoare 186
 permanentă 199
 promovarea ~ 209
 tinerilor 477
- Energie**
 a Tatălui 340
 binevoitoare a lui Dumnezeu 584, 587
 cunoașterea ~ necreate ale lui Dumnezeu 588
 divină 31, 277, 250, 319, 340, 405, 417
 Duhului 80
 lucrarea ~ necreate în lume 367
 manifestarea ~ necreate 354
 necreată 76, 79, 94, 228, 367
 participarea la ~ lui Dumnezeu 588
- Epectază**
 aspectul de stabilitate al ~ 388
 ca atitudine permanentă a omului 388
 ca depășire a timpului 388
 ca dorință de a vedea lumina divină 415
 ca mișcare 389
 ca progres neîncetat în virtute și cunoașterea lui Dumnezeu 376-377, 382, 593
 ca trecere din slavă în slavă 328
 conceptul de ~ 371
 determinată de ideile infinității și transcendenței persoanei umane 417
 divină 329
 doctrina ~ 376, 591-592
 ideea de ~ 327
 interpretarea ~ la Grigorie de Nyssa 328, 389

- interpretări ale conceptului de ~ 380
 preepectaza 329
 starea de ~ 326-329
 termenul ~ 326, 376-377, 591
 trăirea vieții veșnice ca ~ 329
- Eshatologie**
 alexandrină 584
 lui Origen 445
 lui Platon 445, 452, 459
 separarea ~ 85
 sfântului Grigorie de Nazianz 620-621
 sfântului Grigorie de Nyssa 26, 38, 441, 447, 596
 sfântului Vasile cel Mare 150
- Euharistie**
 a recunoștinței 44
 ca fundament al relației cu Hristos 77
 înțelegerea Sfintei Euharistii 393
 taina 36
 trupului 37
- Evangelhie**
 botezul ~ 557
 întâlnirea ~ cu filosofia 43, 58
 legătura ~ cu Dumnezeu 171
 legătura dintre ~ și Întrupare 46
 lui Hristos 72, 511, 554
 predicarea ~ 71-72
 și tradiția 48
 trăirea ~ 59
 vestirea ~ 59
- Exegeză** 55-61, 199, 201, 307, 441, 597, 599
- Experierea**
 a adevărului 258
 celuilalt 180
 lui Dumnezeu 592, 648
 sfînteniei 198
- F**
- Ființă**
 actualizarea deplină a ~ 227
 anterioară devenirii 141
 Bisericii 45
 creată 30, 161
 creatoare 30
 cugetătoare 28
 cunoașterea ~ divine 276
 deoființă 110
 desăvârșirea ~ 122
- dialectica ~ și neființei 141
 distincție dintre ~ și ipostas 144, 365
 distrugerea ființei 406
 divină 29, 140, 225, 245, 276
 ființă intelectuală 158
 Fiului 362
 identitatea ~ 27
 individualitatea specială a ~ 363
 întrupată 175
 izvorul ~ 49
 limitată 252
 lui Dumnezeu 14, 38, 92, 204, 275, 340, 355, 404
 lumii 333
 mai presus de toate 14
 necreată 30
 neipostatică 365
 nenăscută 339
 omul, ~ dublă 156-157
 răscumpărată 166
 rațională 49, 135, 163, 262, 419, 618
 răului 36
 relația de ~ între Tatăl și Fiul 245
 și existență 11-12, 18
 simplă 275
 stări exaltate ale ~ 389
 Tatălui 23
 teologică 404, 407
 trupească 159
 umană 203, 209, 405
 unică 340
 unitatea de ființă 100, 142, 420
 unitatea numerică a ~ 27
 vie 126, 167
- Filosofie**
 adevărată 97, 344-346, 469
 antică 305
 conflictul dintre ~ și teologie 334
 convertirea la ~ 469
 deșartă 97
 despre Dumnezeu 311
 formulări ale ~ 344
 greacă 58, 163
 influențe ale filosofiei 57, 344
 limbajul ~ contemporane 346
 neputința ~ 345
 păgână 310
 podoaba ~ 343
 practica ~ 467
 practică 180

preceptele ~ 469
 raționalistă 149
 sfera ~ 468
 subordonarea ~ teologiei 334, 342
Frate (frați, surori)
 anahoret 67
 creștin 485
 despre ~ desfrânat, lacom, bețiv, batjocoritor, răpitor 570
 ferirea de ~ aflat în neorânduială 519, 544, 571
 frații aflați în călătorie 484
 frații și surorile sfântului Grigorie de Nyssa 539, 579-582
 greșeala ~ 517
 întristarea ~ 556
 iubirea de ~ 124, 225
 judecarea pentru toți ~ 186
 mâncare ~ 201
 mânia față de ~ 562
 mântuirea ~ 208
 mincinoși 291
 mustarea ~ 208, 513, 572
 neliniștirea ~ 359
 obștea ~ 519
 păcatul împotriva ~ 574
 sfântului Grigorie de Nyssa 25, 140, 304, 375, 436
 sfântului Vasile 90, 98, 266, 269-270, 289, 295, 304, 309
 slăbiciunea ~ 196
 strâmtorarea ~ 513
 ura de ~ 225

G

Grigorie
 de Nyssa 7, 23, 25-27, 39, 41, 58, 87-90, 93, 162, 164, 181, 250, 269, 295, 299, 303-316, 371-429, 436, 448-461, 492, 579, 591, 612
 de Nazianz 25, 46, 57, 90, 97, 126, 137, 144, 156, 160, 265, 294, 372-374, 418, 434, 447, 464, 470, 492, 586, 605-619
 Palama 211-212, 257, 260-261, 382, 404, 621

H

Har divin *vezi* Duhul Sfânt
 Hermeneutică 55-61, 199, 201, 307, 441

Hristologie 362, 409
Hristos
 a doua venire a lui ~ 583
 apropierea de ~ 19
 asemănarea cu ~ 471
 Cap al Bisericii *vezi* Biserica
 căutare lui ~ 19
 comuniunea cu ~ 225
 credința în ~ 296
 cucernicia lui ~ 608
 cunoașterea lui ~ 313
 Evanghelia lui ~ 511, 519, 537
 deplinătatea lui ~ 361, 376
 dragostea lui ~ 186, 197, 564, 567, 576
 harul lui ~ 119, 537
 imitarea lui ~ 187, 208
 împărăția lui ~ 473
 îngroparea lui ~ 118
 Întruparea lui ~ 21, 182, 599
 învățătura lui ~ 467, 470, 472
 învierea lui ~ 33, 36, 180
 jertfa lui ~ 46
 lumina lui ~ 215, 262, 324
 Mântuitorul ~ 44
 Mirele 18-19
 moartea lui ~ 180
 mărturisirea lui ~ 359
 moștenirea lui ~ 491
 natura omenească a lui ~ 33
 numele lui ~ 333
 omenitatea lui 23, 227
 persoana lui ~ 24, 417
 plinătate în ~ 47
 poruncile lui ~ 470, 472
 răscumpărarea lui ~ 177, 181
 relația dintre ~ și Biserica 18
 trupul lui ~ 37, 185-186
 Trupul și Sângele lui ~ 36
 ucenici ai lui ~ 534
 unitatea persoanei lui ~ 33
 urmarea lui ~ 265
 venirea lui ~ 227, 610
 viața lui ~ 326
 victoria lui ~ 588
 viețuirea în ~ 225

I

Iconomia
 ascultării 574
 lui Dumnezeu 81, 118, 187, 619

lui Hristos 545
 mântuirii 81, 84, 632
 Iertare
 a păcatelor 83, 408, 516, 530, 532, 537,
 539, 545, 553, 555, 564, 571
 garantată tuturor 586-587, 589
 Iisus-Omul 410
 Individ 27, 123, 405-406, 587
 Ioan Botezătorul 224, 537, 543, 562-563,
 571, 575
 Ioan Damaschin 25, 37, 39, 357, 404,
 621-622
 Ioan Gură de Aur 72, 79, 148, 335-336,
 349, 373, 396, 418-420, 477, 479, 586,
 608, 613
 Ioan Scărarul 79
 Ipostas
 axa Dumnezeu-univers- ~ 650
 biologic 405, 407, 410, 413, 415
 ca realitate istorică 415
 chipul ~ divin 81
 conștient 650
 deosebirea dintre ~ 363
 deosebirea și comuniunea ~ 134
 ființă și ~ 345, 365, 631
 identitatea ~ 363
 Ipostasuri divine 268, 277
 născut din asceză 414
 omul-ipostas 650
 ousia și ~ 271
 persoană și ~ 644
 răul nu este ~ 619
 separarea esenței de ~ 402
 specificul ~ 125
 spiritual 409
 termenul ~ 101
 topirea ~ 89
 trei ~ 101, 142, 335
 uman 649
 Iulian Apostatul 24, 58, 138, 144-147, 283,
 608-609

Î

Înrudirea
 cu Dumnezeu 416
 dintre Iisus și oameni 144
 dintre suflet și Dumnezeu 416
 dintre suflet și trup 416
 ființială dintre Tatăl și Fiul 499
 Întunerici (al Dumnezeirii) 91

J

Judecata de Apoi 454, 583, 585, 588-589,
 620

K

Kerygma 45, 53

L

Libertate
 a vorbirii 31
 actul de ~ al omului 182
 adevărata ~ 317
 adevărului dobândit 322
 asumarea ~ 413
 ca stare ontologică 424
 cunoaștere și ~ 303, 307, 320-321
 de a se înălța către asemănarea cu
 Dumnezeu 322
 de alegere 121
 de credință 477
 de exprimare 485
 de exprimare a divinului 648
 de manifestare religioasă 629
 duhovnicească 320
 Duhului Sfânt 100
 eternă 318, 328
 exprimarea ~ 180
 ideea de ~ 171
 iluzorie 401
 limitată 173, 400
 lui Dumnezeu 329
 neîngrădită de minciună 321
 omului de a se îndumnezei 329
 prin trăirea credinței 325
 progres al ~ 181
 raportul ~ -determinism 179
 redobândită 321, 329
 Sfântului Duh 353
 starea de ~ a făpturii 93, 320
 sufletului 329, 530
 voinței 32, 39, 323, 584
 Lectură protreptică 463
 Logos
 creator 74-75, 77
 divin 78
 Dumnezeu- ~ 523
 Hristos- ~ 71

- lucrarea ~ divin 344
unicitatea ~ 73-74
unirea ~ cu omul 393
- Lumină
„Să fie ~ !” 231-232, 243
aderență la ~ 226-227
adevărului 14, 118, 194, 245-246, 256, 491, 495
apelul la ~ 111
arătarea ~ 226
ca element dat și creat pentru lume 230
ca element legat direct de Dumnezeu 215
ca înduhovnicire 249
calea „ ~ ” 14, 226
Calea, viața și ~ 215
cauza ~ 236
cea adevărată 75, 81, 107, 127, 214, 227, 245, 247, 259
cea curată a cunoașterii dumnezeirii 213
cea desăvârșită 225
cea dinafară 233
cea mai presus de ceruri 235
cea mai pură ~ 158
chip al ~ adevărate 242
crearea ~ 232, 235
creată 262
credinței 215
cunoașterii 256, 539
dătătoare de viață 233
depărtarea de ~ 224
din Lumină 245, 364
distingerea ~ de întuneric 215, 231
duhovnicească 111, 250, 415
dumnezeiască 15, 228, 245, 262
Dumnezeu a creat ~ 232
Dumnezeu este ~ 217, 234
falsa ~ 227
feței Domnului 259
fiii ~ 113, 119, 214, 225, 253, 261
fizică 229, 243, 245-246
frumusețea ~ 232, 243
imaginea ~ 216, 245
îmbrăcarea lumii în ~ 233
împărăția ~ 107, 247
împărtășirea ~ dumnezeiești 233
în Sfânta Scriptură 214
îndrumării faptelor bune 197
inepuizabilă 227
internă a lumii 242
învățătura despre ~ 211, 214
legătura între dreptate și ~ 216
legea și îndemnurile bune ca ~ 219
limita între ~ și întuneric 221
lipsa de ~ 31, 216-217, 220
lucrarea ~ 225
lui Hristos 127, 215
lumii 215, 230, 258, 503
mărturie despre ~ 224
milei 223
mintea ca ~ 212
născută 246
nașterea ~ 245
natura ~ 242
neapropiată 225, 244, 511
necreată 258
nenăscută 246
noțiunea de ~ 216
oamenilor 223
omului 223
Părinte al ~ 214
preexistă lumii materiale 235
prefacerea de ~ 227
purător de ~ 216
rațiunii 259
raza de ~ 143
readucerea ~ 221
realitatea ~ 215
reflexul ~ 232
schimbă fața creației 232
sensibilă 245
sfânta ~ 212
Sfintei Scripturi 43
Sfintei Treimi 80
spirituală 246, 258-259
spirituală a adevărului 249
stâlp de ~ 222
strălucirea ~ 232, 236, 253, 256
strălucirea ~ divine a Duhului Sfânt 31
sursa ~ 228
teolog al ~ 213
teologia ~ 212
teologiei 259, 405
ucenicilor 226
ura față de ~ 254
venirea ~ 218, 225
veșnică 233, 253
viețuirea în ~ 225

M**Mântuire**

- aproapelui 208
- ca ideal suprem 185, 189
- ca reîntoarcere la origini 443
- calea spre ~ 176
- concepția despre ~ 443
- creștinilor 442
- demonilor 458
- dușmanilor 590
- întregului cosmos 590
- lui Satan 587
- lumii 119
- neamului omenesc 81
- obiectivă 187
- omului 40
- opera de ~ 35
- sufletelor 118, 310, 343, 367, 443, 446
- sufletului și a trupului 446
- terapia traumelor 95
- tuturor 456
- universală 91
- valoarea trupului în actul ~ 644

Maxim Mărturisitorul 8, 39, 83, 93, 95, 176, 180, 371, 373, 382, 392, 583, 586-589

Misiune

- Bisericii 55, 59, 303
- de apărare a Ortodoxiei 185
- Duhului Sfânt 86
- ființei umane 169
- lui Hristos 59
- preoțească 209
- responsabilitate ~ sfinte 197
- sacră 56
- sfântului Vasile în Armenia 63, 65, 68
- suveranilor 296-297

Monoteism

- iudaic 27, 29, 365

N**Natură**

- adevărată 406
- adevărată a omului 152, 409
- apofatismul ~ 174
- caracteristicile ~ lui Dumnezeu 384
- cele două naturi ale lui Iisus 144, 151, 165, 168
- cele trei naturi ale omului 163
- chip al ~ 416

- comportamentul ~ umane 165
- confuzia între ~ divină și lume 404
- coruptă a omului 406
- creată 126
- creată a sufletului 162-164, 168
- Creatorul ~ 236
- Cuvântului 40
- daruri ale ~ 361
- de mister a Bisericii 73
- denaturarea ~ 344
- deosebirea Duhului după ~ 112
- desăvârșirea ~ 397
- determinismul ~ 182
- diferența de natură 101
- dinamică 397
- distincția ~-persoană 172
- divină 29, 31, 33-34, 109, 126, 129, 267, 272, 340
- fizică 258
- identitatea ~ divine 271
- impersonală 365
- inaccesabilitatea ~ divine 204
- inactivitatea ~ 209
- inferioară 157
- inteligibilă 164, 168
- interpenetrare mutuală a ~ 180
- legile ~ 182
- libertății 175
- luminii 236, 242, 259
- materială 162, 164-165, 227
- negarea ~ 429
- originară a omului 181
- rațiunile ~ materiale 258
- răului 585
- răutatea derivată din ~ materiei 446
- relația dintre formă și ~ 135
- restaurată 166
- simplă a Frumosului 316
- spirituală 152, 162, 165, 168
- structura ~ umane 427
- trupului 155, 162
- typos*-urilor 116
- umană 33-34, 92-93, 147, 151, 156, 158, 165-166, 177, 316, 329, 377, 393, 397, 415, 417, 456, 458
- umană a Fiului 276
- umană purificată 422
- universului 40, 444

Născătoarea de Dumnezeu 524, 527, 611

Nenaștere
 ca esența lui Dumnezeu 339
 naștere prin ~ 246
 Tatălui 143

Nenăscut
 ca esență a lui Dumnezeu 339
 ca definind exact realitatea ființei divine 349
 ca proprietate a persoanei 349

Noetic 159

Nonexistență
 a răului 644

Noul Testament 49, 71, 116, 185, 200, 218, 226, 418, 517

O

Om (*anthropos*) 14

Origen 14, 19, 21, 23, 25, 39, 46, 53, 88, 125, 153, 166, 176, 306, 318, 391, 442, 444, 449, 456, 460, 469, 583-585, 529

Ousia
 conceptul 59, 172
 fire 402
 primă 172
 secundă 172
 și ipostas 271

P

Participare (*methexis*) 126, 444

Paternitate
 și filiația 246, 366

Patimă
 curățirea de ~ 184, 201, 309, 378
 depărtarea de ~ 320
 eliberarea de ~ 376
 lipsa de patimi 152
 lupta împotriva ~ 266
 mântuitoare 82, 117, 187
 spirituale 160

Persoană
 cele trei ~ 28
 deosebirea de ~ între Tatăl și Fiul 23
 distincția natură- ~ 173
 doctrina ~ 178
 față 110
 lui Hristos 24, 49, 54
 noțiunea de ~ 171
prosopon 101
 Treime de ~ 27, 100

unitatea ~ lui Hristos 33

Platon 11-12, 17, 57, 138, 141, 163, 306, 399, 444, 446, 452-453, 472, 630

Principii didactice
 al accesibilității 194
 al asigurării conexiunii inverse 205
 al îmbinării teoriei cu practica 201
 al însușirii temeinice a cunoștințelor 204
 al intuiției 190
 al învățării active și conștiente 196
 al motivației 189
 al sistematizării și al continuității cunoștințelor 199
 eclesiocentric 185
 hristocentric 187
 priceperilor și deprinderilor 204

R

Rai
 așezarea ~ 15
 bunătățile ~ 88
 eshatologic 156
 în afara ~ 425
 locuitori ai ~ 176
 „mijlocul” ~ 13

Restaurare
 creației 443
 diavolului 583
 finală 90, 583
 stării paradisiace 244
 tipuri de ~ 587
 trei ~ 93
 trupului 156
 tuturor 39, 41, 584, 621
 umanității omului 182

Revelație
 divină 39, 43, 172, 207
 naturală 219

S

Sfânta Scriptură 33, 38, 43-44, 163, 306, 319, 330, 343, 359, 493

Sfânta Treime
 armonia perfectă a ~ 271
 calități personale ale ~ 417
 cinstirea ~ 212
 credința în ~ 52
 demonstrarea Treimii Pesoanelor 29

dogma ~ 139-140, 149, 304, 607-608
 fericită ~ 126
 fundamentul comun al ~ 245
 invocare numelui ~ 80
 Ipostasurile ~ 272, 607
 iubirea ~ 296
 lumina ~ 80, 262
 natura ~ 263
 odihna ~ 390
 pecetea ~ 45
 Persoanele ~ 86, 125, 182, 204, 271, 349, 357, 403-404, 418, 614
 personală 251
 problematica ~ 146
 relația lui Hristos cu ~ 328
 structura supremei iubiri 367
 Taina ~ 374
 unitatea ~ 45
 unitatea lui Dumnezeu în Treime 139
 unitatea și diversitatea ~ 272
 Stare naturală a omului 166
 Stare primordială 30, 35, 38, 41
 Substanță
 omului 401
 subzistență 271, 364, 400
 supremă 339
 Suflet
 ca substanță creată 30
 desăvârșirea ~ 60
 dezlegarea ~ de trup la vremea morții 177
 distincția ~-trup 175
 împăcarea lui Dumnezeu cu ~ 40
 înălțarea ~ 27
 itinerariul ~ 19
 luminarea ~ și trupurilor 213
 mântuirea ~ 114, 343
 moartea ~407
 natura ~140
 nemurirea ~ 17
 nemuritor 150
 ochiul ~212
 pervertire a ~ 93
 preexistența ~ 30, 40
 problema ~ 17
 relația ~ cu Hristos 19
 schimbarea sufletelor 60
 și trupul 24, 90, 161, 300
 supremația ~ 38

T

Teologie
 a luminii 212
 a Sfântului Duh 247
 alexandrină 584
 apocatastatică 460
 apofatică 356
 apuseană 52-53, 74-77, 94, 304
 atributelor divine 644
 autentică a misticii creștine 314
 ca „taină” 615
 canonică 212
 conflictul dintre ~ și filosofie 334
 contemporană 50
 conversia dialecticii greco-romane în ~ 140
 creștină 71, 86, 149, 334, 341, 344, 346, 365, 442, 591, 644
 creștină personalistă 366
 deplinătatea ~ 350
 dezvoltare a 643
 dogmele ~ 129
 duhul ~ răsăritene 632
 evoluția ~ răsăritene 622
 fundamentarea ~ 41
 greacă 584
 icoanelor 48, 639
 împăcarea ~ cu filosofia 39, 614
 „în căutare” 89
 ingerința filosofiei în ~ 345
 istoria ~ 23
 limbaj și ~ 351, 366
 limbajul apofatic al ~ 442
 lumina ~ 259
 modernă 380
 negativă 592, 594
 niceeană 365, 594
 ortodoxă 94-95, 403, 586, 647
 Părinților Capadocieni 250, 335, 630
 patristică 54, 249, 301, 344, 403, 405, 411, 629
 pnevmatologică 185
 primatului 47
 progresul ~ 630
 răspândirea ~ creștine 343
 relația ~-experiență-limbă 354
 revelației biblice 643
 românească 632, 639
 romano-catolică 76, 84

ruptă de spiritualitate 77
 scopul ~ 367
 secularizată 77
 sfântului Grigorie de Nyssa 39, 41, 377
 sfântului Grigorie Palama 212
 sfântului Maxim Mărturisitorul 586, 588
 sfântului Vasile cel Mare 44, 47-48, 53, 81-82, 85, 230, 250, 492, 643
 sinteză între ~ și știință 647-650
 socială 212
 speculației 583
 spirituală 593
 termeni fundamentali ai ~ creștine 361
 trinitară 212, 645
 Teologumenă 87, 94-95
 Terminologie trinitară 333-346
 Trup
 ca temniță a sufletului 56
 sufletul dă viață ~ 152
Typos 116, 383

U

Unirea cu Dumnezeu *vezi* Dumnezeu
 Unitate *vezi* Dumnezeu
 Unul-Născut 82, 103, 114, 125, 187, 193, 204, 356, 364, 502, 529, 533, 551, 575, 576

V

Vasile cel Mare 7-8, 14, 25, 33, 43-68, 79, 81-82, 86, 90, 97, 100-102, 104-110, 114-117, 120-139, 183-186, 188, 200, 204-220, 230, 232, 234-235, 240-309, 326, 328, 333-402, 439, 470, 477-508, 511, 517, 586
 Vechiul Legământ 18, 24, 29, 46-47, 59, 71, 102-103, 111, 127, 130, 187, 195, 200, 223, 258, 418, 517, 599, 602, 637
 Vechiul Testament 563-564-565, 568, 570

Cuprins

<i>Autorii colaboratori ai volumului</i>	5
<i>Prefață</i>	7

STUDII

Gheorghe Vlăduțescu. <i>O hermeneutică a textului în secolul al IV-lea</i>	11
Constantin Voicu. <i>Problematica teologiei Sfântului Grigorie de Nyssa</i>	23
Ioan Caraza. <i>Revelația divină prin jertfa răscumpărătoare a lui Hristos în lumina Sfintei Scripturi la Sfântul Vasile cel Mare</i>	43
Petre Semen. <i>Hermeneutică și exegeză la Sfinții Capadocieni</i>	55
Nicu Dumitrașcu. <i>Sfântul Vasile cel Mare în Armenia [o misiune surprinzătoare primită din partea împăratului Valens]</i>	63
Vasile Nechita. <i>Centralitatea lui Hristos în Sfânta Liturghie a Sfântului Vasile cel Mare</i>	71
Sergiu Tofan. <i>Erezie sau teologumenă ? Grigorie de Nyssa și tema apocatastazei</i>	87
Tudor Ghideanu. <i>Pentru „filosofia adevărată”, împotriva „filosofiei deșarte” a celor „din afară”</i>	97
Constantin Marin. <i>Patristica capadociană hrysum genos, aurea aetas a ortodoxiei răsăritene – sfântul Grigorie de Nazianz, prōtūrgos și prophylaktikos al teologiei</i>	137
Marius Telea. <i>Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni</i>	151
Dan Chițoiu. <i>Conturarea noțiunii de persoană la Părinții Capadocieni și originarea ideii de libertate în cultura europeană</i>	171
Carmen-Maria Bolocan. <i>Strategii (principii) didactice în Omiliile Sfântului Vasile cel Mare</i>	183
Adrian Marinescu. <i>Învățătura despre lumină (φῶς/φῶς) și funcția ei liturgică în lume la Sfântul Vasile cel Mare. De la Sfânta Scriptură la Sfântul Grigorie Palama și Părintele Dumitru Stăniloae</i>	211
Mircea Cricovean. <i>Crâmpoie din viața și activitatea Părinților Capadocieni potrivit corespondenței vasilienne</i>	265
Gabriel Roman. <i>Părinții Capadocieni. Izvoare istoriografice pentru a doua jumătate a secolului al IV-lea</i>	279

Neculai Dorneanu. <i>Cunoaștere și libertate. Sau despre o posibilă pastorație de sine în gândirea Sf. Grigorie de Nyssa</i>	303
Dionisie (Policarp) Pîrvuloiu. <i>Sfântul Vasile cel Mare Împotriva lui Eunomiu. Terminologia trinitară între lingvistică și apofatism</i>	333
Liviu Petcu. <i>Conceptul de epectază. Influența Sfântului Grigorie de Nyssa asupra gândirii teologice a Sfântului Maxim Mărturisitorul</i>	371
Rodica Pop. <i>Despre chip și asemănare în scrierile Părinților Capadocieni</i>	395
Daniel Jugrin. <i>Considerații cu privire la datarea și autenticitatea tratatului Adversus Eunomium al Sf. Vasile cel Mare</i>	431
Mihai-Silviu Chirilă. <i>Eshatologia lui Grigorie de Nyssa în contextul gândirii Antichității târzii</i>	441
Constantin-Ionuț Mihai. <i>Scrisoarea CLXXVIII a Sfântului Grigorie din Nazianz. O lectură protreptică</i>	463
Andrei Bejan. <i>Sfântul Vasile cel Mare în evlavia poporului român</i>	477

TRADUCERI

Sfântul Grigorie de Nazianz. Discursul polemic la Grigorie de Nazianz. Câteva considerații lingvistice pe marginea exordium-ului <i>invectivei I. Împotriva lui Iulian. (Traducere din limba greacă veche de Claudia Dorina Tărnașeanu)</i>	489
Sfântul Vasile cel Mare. Împotriva lui Eunomiu, I. 5-10 (<i>Traducere din limba greacă veche de Dionisie (Policarp) Pârvuloiu</i>)	497
Sfântul Vasile cel Mare. Capetele / capitolele regulilor mici (<i>Traducere din limba greacă veche de Laura Enache</i>)	511
Sfântul Grigorie de Nazianz. Argument dramatic al celui între sfinți părintele nostru Grigorie Teologul, cuprinzând, după modelul lui Euripide, înruparea cea care a avut loc pentru noi a lui Iisus Hristos și pătimirea Mântuitorului Universului (<i>Traducere din limba greacă veche de Constantin Răchită</i>)	523
Sfântul Vasile cel Mare. Despre botez (<i>Traducere din limba greacă veche de Lucian (Lavrentie) Carp</i>)	529
Emile J. Prister. O notă biografică- frații și surorile Sfântului Grigorie de Nyssa (<i>Traducere din limba engleză de Nicoleta Leon</i>)	579
Andreas Andreopoulos. Eshatologia și restaurarea finală (apocatastaza) la Origen, Grigore de Nyssa și Maxim Mărturisitorul (<i>Traducere din limba engleză de Mihai-Silviu Chirilă</i>)	583
Kathryn Rombs. Doctrina epectazei la Grigorie de Nyssa : câteva implicații logice (<i>Traducere din limba engleză de Liviu Petcu</i>)	591
Nikolai A. Lipatov. Problema paternității Comentarului la Profetul Isaia atribuit Sf. Vasile cel Mare (<i>Traducere din limba engleză de Daniel Jugrin</i>)	597
Ilarion Alfeev, Mihail Jeltov. Sfântul Grigorie de Nazianz, opera și activitatea sa din perioada constantinopolitană (<i>Traducere din limba rusă de Vladislav Nedelcu</i>)	605

RECENZII

Anthony Meredith, <i>Capadocienii</i> (recenzie de Liviu Petcu)	629
<i>Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani</i> (vol. I) (recenzie de Vladislav Nedelcu)	631
<i>Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani</i> (vol. II) (recenzie de Liviu Petcu)	635
<i>Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani.</i> <i>Actele Symposionului Comisiei Române de Istorie Ecclesiastică</i> (vol. III) (recenzie de Liviu Petcu)	639
Claudio Moreschini, <i>Istoria filosofiei patristice</i> (recenzie de Mihai-Silviu Chirilă)	643
Alexei Nesteruk, <i>Universul în comuniune. Către o sinteză neopatristică a teologiei și științei</i> (recenzie de Mihai-Silviu Chirilă)	647
<i>Index</i>	651

Caseta tehnica